GIULIANO IMPERATORE

# ALLA MADRE DEGLI DEI

## e altri discorsi

A CURA DI JACQUES FONTAINE, CARLO PRATO E ARNALDO MARCONE

FONDAZIONE LORENZO VALLA / ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Nato verso il 331, morto nel 363 combattendo contro i Persiani, l'imperatore Giuliano fu un drammatico segno di lacerazione nella storia: esecrato dai cristiani (che lo accusarono di « apostasia »), amato da pochi pagani e presto abbandonato dai suoi stessi discepoli. A sei anni, conobbe il trauma del massacro del padre e del fratello, perpetrato su istigazione del cugino Costanzo II. Venne educato dall'eunuco Mardonio; e da allora visse di libri e nei libri, in un'esaltazione intellettuale che trasferì nella vita quotidiana: « Desideri corse di cavalli? Ce n'è una in Omero descritta alla perfezione; prendi il libro e leggilo fino in fondo. Senti parlare di danzatori pantomimi? Lasciali perdere; i giovani presso i Feaci danzano in modo più virile ». Era un nevrotico, ansioso, aggressivo, con gli occhi mobili e ardenti, « scintillanti di fuochi siderei », che esprimevano la sua inquietudine. Simile al Sigismondo di Calderón, fatto uscire di prigione per cingere la corona, come poteva non pensare che « la vita è un sogno e che i sogni non sono altro che sogni »? Il grande sogno della sua vita fu la restaurazione della religione pagana: fondata sul neoplatonismo fuso con la teosofia e la teurgia di Giamblico; accesa dall'ispirazione della luce; infuocata dall'ardore cristiano; trasformata in una teologia solare trinitaria. Questo volume degli « Scrittori greci e latini » presenta i suoi capolavori: la *Lettera a Temistio*, i discorsi *Alla Madre degli dei* e *A Helios re* e il *Misopogon*. I due discorsi sono delle estatiche professioni di fede, delle sontuose omelie liturgiche, degli oracoli immaginosi, delle perfette fusioni di mito e di allegoria filosofica. Nel *Misopogon* la confessione, la predicazione, il disprezzo, l'ironia e l'autoironia amara e sottile, la disperazione si intrecciano a formare uno dei testi più squisiti della tarda letteratura greca.

Jacques Fontaine, professore alla Sorbona, autore del lungo saggio su Giuliano che accompagna questa raccolta, ha studiato Isidoro di Siviglia e la cultura classica nella Spagna visigotica, la *Vita Martini* di Sulpicio Severo, Lattanzio, Tertulliano, Ammiano Marcellino, Giuliano, Prudenzio, la poesia latina cristiana dal III al VI secolo, san Benedetto, l'arte spagnola preromanica. Per la Fondazione Lorenzo Valla ha scritto l'introduzione alle *Confessioni* di sant'Agostino.
Carlo Prato ha insegnato letteratura greca all'Università di Lecce e ha studiato Tirteo, gli elegiaci greci, Euripide, Aristofane, Menandro, Giuliano, Seneca. Per la Fondazione Valla ha curato *Le Donne alle Tesmoforie* di Aristofane (2001).
Arnaldo Marcone è professore ordinario di storia romana all'Università di Udine. Si è occupato di Giuliano, di Simmaco e di questioni di storiografia tardoantica.

In sopracoperta:
testa di *Giuliano*
particolare
di una statua
conservata a Parigi,
Museo del Louvre
(fotografia di H. Josse)

SCRITTORI GRECI E LATINI

GIULIANO IMPERATORE

# ALLA MADRE DEGLI DEI

e altri discorsi

Introduzione
di Jacques Fontaine

Testo critico a cura
di Carlo Prato

Traduzione e commento
di Arnaldo Marcone

FONDAZIONE LORENZO VALLA
ARNOLDO MONDADORI EDITORE

# INTRODUZIONE

di Jacques Fontaine

## 1. *Un segno di contraddizione per gli uomini e per gli dei*

Giuliano non ha mai smesso di essere un segno di contraddizione, quanto e ancor più del « Galileo » perseguitato dalla sua vendetta. In primo luogo, per sé stesso. L'« apostasia », con cui la tradizione cristiana ha stigmatizzato Giuliano l'« Apostata », si presta a una riflessione più ampia del suo senso ovvio. Una rilevante quantità delle parole di Giuliano, dei suoi scritti e dei suoi atti, trova senza dubbio la propria ispirazione in questo rinnegamento di un cristianesimo che gli fu imposto innanzitutto dalla tradizione familiare e da una parte non trascurabile della sua educazione. Questo stesso rinnegamento però non fu un atto compiuto con serenità. Rimase appassionato ed inconcluso; nel corso della sua breve vita, Giuliano non è mai riuscito ad imporne le conseguenze ultime ai suoi sudditi, e neppure a una gran parte della sua cerchia.

La resistenza passiva, incontrata dal suo tentativo di decristianizzare l'impero, non dipese solo dall'ampiezza e dalla profondità della cristianizzazione, circa mezzo secolo dopo che Costantino si era convertito. Fu suscitata anche dallo strano paganesimo che l'imperatore aveva intenzione di imporre: quello di una contro-Chiesa pagana, armata di ascetismo, di carità e di devozione, di un rigore dogmatico che nessuna religione antica aveva ancora conosciuto. Questo neo-paganesimo filosofico e moralizzante, anche aggressivo, pretendeva di integrare alle tradizioni religiose quei valori, quelle pratiche e quelle strutture più comuni che nei fatti avevano assicurato al cristianesimo il suo dinamismo e il suo successo. Tuttavia, queste religioni, per la maggior parte di pura adesione collet-

tiva, si potevano trasformare facilmente in una religione unificata e ufficiale di partecipazione personale? Né i cristiani, né i pagani del quarto secolo, a parte poche eccezioni, avevano fatto la stessa esperienza di un'apostasia ponderata come quella di Giuliano, né l'avevano vissuta con una tale profondità, con lo stesso disegno politico di un sincretismo che superasse in qualche modo le due tradizioni, trasfondendo in un paganesimo spesso esangue il sangue fresco di una religiosità di tipo orientale e dunque, in qualche modo, pseudocristiano. Quest'ambizione poco ragionevole tradisce subito la contraddizione di una conversione incompiuta, perseguita dolorosamente come una sorta di apostolato alla rovescia, in mezzo all'indifferenza degli uni e all'ostilità degli altri, più o meno dichiarata e sarcastica.

Lo scontro tra l'imperatore e i suoi sudditi – cristiani o pagani – raggiunge il punto critico ad Antiochia, in tutti i ranghi della società. I cristiani naturalmente furono i più ostinati nell'opporsi alle misure di restaurazione metodica, nelle città, delle *religiones* tradizionali: la Chiesa cristiana si sentì legittimamente minacciata nella sua stessa esistenza. Come in pieno terzo secolo, l'esercito ebbe i suoi martiri, in molte città dell'Oriente le folle si scatenarono di nuovo contro i cristiani; talvolta in modo subdolo, talvolta cinico, l'epurazione ebbe inizio tra le file dei professori e degli stessi giuristi. Questa persecuzione ufficiale rappresentava un regresso rispetto all'editto di Milano, alla decisione presa nel 313 da Costantino e da Licinio, in base alla quale tutti i cittadini dell'impero si erano visti riconoscere esplicitamente la libertà di praticare la propria religione. Un pagano convinto, come l'ufficiale di stato maggiore Ammiano Marcellino, fu profondamente scandalizzato dall'editto imperiale del 17 giugno 362, che precludeva ai cristiani le funzioni di insegnamento con il pretesto, apparentemente razionale, che essi non erano in grado di spiegare in modo corretto opere dove apparivano tanti dei e miti ai quali non credevano più. Editto « spietato, che bisogna seppellire in un oblio eterno »: il giudizio è tanto più severo in quanto chi lo pronuncia è uno dei più fervidi ammiratori di Giuliano, anzi il suo più caldo panegirista in lingua latina. Questo estremismo settario, manifestato da Giuliano in tanti campi, sia per temperamento sia per convinzione ponderata, non era fat-

to per sedurre la massa dell'opinione pubblica pagana, né, soprattutto, gli ambienti colti. In questi ultimi, la tradizione religiosa si associava a un senso della misura, anzi a un liberalismo informato secondo un eclettismo aperto, animato da una « filantropia » incompatibile con ogni fanatismo.

Comunque, una minoranza attiva di filosofi, di retori, e più in genere di letterati, non senza grandi riserve rispetto ai mezzi, aderì al grande progetto di Giuliano: quello di restaurare un « ellenismo » dove cultura e religioni antiche si sarebbero alleate per riconquistare il terreno occupato ormai da un secolo, nella società romana, dal cristianesimo in piena espansione. In questa sorta di coalizione dell'« intellighenzia » tradizionalista, vanno posti in primo piano i filosofi neoplatonici Massimo di Efeso e Prisco, i retori Temistio e il più distaccato Libanio d'Antiochia; Oribasio, il medico di Giuliano, di cui abbiamo perduto purtroppo le preziosissime memorie; infine, alti dignitari, come quel Saturninio Secundo Salustio che, per diffondere le idee di Giuliano, redasse il piccolo catechismo pagano dal titolo *Degli dei e del mondo*, destinato « a coloro che vogliono istruirsi sugli dei » e « debbono essere ben guidati fin dall'infanzia e non nutrirsi di credenze assurde », in altri termini cristiane.

La folla non seguì sempre questi intellettuali. E anche se li seguiva d'istinto, per motivi non « filosofici », quando l'imperatore le permetteva il linciaggio dei cristiani in nuovi *pogroms*, questa folla non apprezzava molto un paganesimo bigotto, puritano e sostenuto. Abituati alla « dolce vita » della loro capitale, gli abitanti di Antiochia si affrettarono a farsene beffe. I loro rapporti con Giuliano, sempre più tempestosi, sfociarono in una rottura esplicita; constatazione amara e disincantata di questa rottura è il *pamphlet* imperiale del *Misopogon*. Così, dagli ambienti colti al popolino della città, dall'alto al basso della scala sociale, persino tra quei pagani che ancora assumevano mollemente il sacerdozio, Giuliano, nella sua capitale di Antiochia, non fu persona grata. La politica di Giuliano conobbe rapidamente l'insuccesso persino con gli Ebrei, di cui invece teneva con ostentazione a ricostruire il tempio di Gerusalemme. Poco disposti a confondere questo idolatra troppo zelante con il Messia che ancora attendevano, gli Ebrei non misero buona volontà nell'aiutar-

lo in questa impresa: essa si arrestò appena agli inizi, quando i lavori erano ancora alle fondamenta.

Certi pagani convinti poterono persino pensare che l'eccesso, dispiegato da Giuliano nel suo zelo religioso, non fosse affatto gradito agli stessi dei. Ammiano in latino e Libanio in greco hanno sottolineato la serie di presagi funesti che precedettero e accompagnarono l'inizio delle ostilità intraprese da Giuliano contro i Persiani nei primi mesi del 363. Gli incendi, uno dopo l'altro, del tempio di Apollo a Dafne, sobborgo di Antiochia, nell'ottobre del 362, e del tempio di Apollo a Roma il 19 marzo del 363, non furono i meno significativi. Alcuni giorni dopo, Giuliano ricevette la proibizione formale di allontanarsi dalle frontiere: un simile messaggio fu « trasmesso all'imperatore » in un « responso senza equivoci » dei « libri sibillini, consultati a Roma su suo ordine a proposito di questa guerra » (Ammiano, XXIII 1, 7). Nel corso della campagna, in cui doveva trovare la morte combattendo, Giuliano si scontrò in seguito non solo con gran parte del suo stato maggiore, ma anche con gli aruspici ufficiali dell'esercito, anzi con gli dei in persona. Quando, sotto le mura di Ctesifonte sul Tigri, la capitale persiana, si trovò di fronte ai segni funesti che erano apparsi durante un sacrificio in onore di Marte Vendicatore – il dio cui Ottaviano Augusto aveva dedicato, a Roma, un celebre tempio –, « Giuliano proruppe in esclamazioni, e prese a testimonio Giove che non avrebbe più fatto alcun sacrificio a Marte » (Ammiano, XXIV 6, 17). Qualche giorno dopo, se si deve credere di nuovo ad Ammiano, scorse, durante una visione, « il genio del popolo romano che molto tristemente si allontanava da lui, con la testa e il corno dell'abbondanza velati » (Ammiano, XXV 2, 3).

La tragica morte dell'imperatore non fece che aggravare le passioni contraddittorie intorno alla sua persona e alla sua opera: dopo la morte Giuliano fu ancora più amato e odiato di quando era in vita. I cristiani non esitarono a leggere nell'avvenimento la giusta vendetta del loro Dio: Gregorio di Nazianzo e Giovanni Crisostomo in greco, Ephraim di Nisibi in poesie in lingua siriaca, per non parlare dei latini d'Occidente, attaccarono la memoria dello scomparso, talvolta con una violenza feroce. I partigiani di Giuliano innalzarono in suo onore diversi monumenti letterari, che sono egualmente giunti fino

a noi; attraverso una certa « anamorfosi » critica, sono ancora fonti tanto più preziose in quanto i loro autori sono due pagani moderati, che avevano conosciuto Giuliano di persona e lo avevano frequentato. Entrambi, il retore Libanio e il soldato Ammiano, erano nati ad Antiochia. Il primo ha scritto in suo onore, e per difenderne la memoria, un'*Orazione funebre*, dove dipinge l'uomo e l'imperatore come egli stesso cercava di vedersi e di assumersi, nella ricchezza vivente delle sue contraddizioni. L'altro, nella sua *Storia*, ha messo ugualmente in luce le qualità e i difetti di una personalità eccezionale, e ha dato del suo regno un bilancio allo stesso tempo critico e idealizzato, ma indubbiamente positivo. Da allora in poi, Giuliano non ha smesso di suscitare interpretazioni non meno appassionate e non meno diverse del suo nemico « il Galileo » o del suo contemporaneo Martino di Tours.

Tuttavia, una migliore intelligenza delle opere estremamente varie che ancora costituiscono l'eredità letteraria di Giuliano, come anche delle sue iscrizioni e delle sue emissioni monetarie, ci mette in grado oggi di definire con maggiore serenità ed esattezza gli enigmi dell'uomo e del principe, partendo dalle rappresentazioni che se ne fecero i contemporanei e in primo luogo egli stesso. Appena venti anni prima che l'editto di Tessalonica trasformasse definitivamente il cristianesimo in religione di stato, Giuliano ci appare come l'ultimo dei pagani, nel senso simbolico in cui Epaminonda è stato definito l'ultimo dei Greci.

## 2. *Dall'Asia alla Gallia: formazione e ritratto di Giuliano*

Dalle opere di Giuliano fino alle sintesi scritte nel nostro secolo, attraverso tante metamorfosi postume, la biografia di Giuliano appare come una specie di genere letterario inesauribile e mutevole come quello delle *Vite di Gesù*. Quanto a me, non vorrei né cedere al suo fascino, né trascurare un certo numero di fatti e di documenti singolari, senza la cui conoscenza non si può affrontare una personalità difficile a cogliersi senza passione.

Giuliano nacque verso il 331, sei anni prima della fine del regno di Costantino, sei anni dopo il primo concilio univer-

sale della Chiesa cristiana, riunito a Nicea su convocazione del primo imperatore cristiano. Giuliano nasce a un doppio incrocio tra Oriente e Occidente. Infatti, vede la luce nella nuova Roma, quella che Costantino, il fratellastro di suo padre, ha fatto costruire sul Bosforo tra il 324 e il 330, di fronte all'Asia ma sulla riva europea. Ma questa interferenza degli spazi spirituali appare ancora più chiara nella duplice ascendenza di Giuliano. Figlio del tetrarca Costanzo I e fratellastro di Costantino, suo padre Giulio Costanzo appartiene in effetti alla famiglia costantiniana, dunque a quella rude stirpe di soldati originari dell'Illirico, nei Balcani, che ha dato al basso impero i suoi fondatori, alcuni dei migliori ufficiali superiori, e poi un buon numero di sovrani. Nelle vene di Giuliano, però, scorre anche sangue orientale: quello di sua nonna Teodora, una principessa siriaca il cui nome teoforo è come un presagio dell'ardente religiosità del nipote; orientale è anche il sangue della madre Basilina, la « regale » o la « sovrana », nata da nobili latifondisti ricchi di terre in Bitinia.

Il primo avvenimento di un'infanzia apparentemente predestinata a un'esistenza felice, fu un'atroce tragedia di palazzo. Su probabile istigazione del cugino Costanzo II, già associato al potere imperiale dalla volontà del suo defunto padre Costantino, nel settembre del 337 la voce di un preteso avvelenamento di Costantino scatena la guarnigione della capitale e del palazzo: la guarnigione massacra il fratello maggiore di Giuliano, suo padre Giulio Costanzo, uno degli zii e molti dei cugini. Lo stesso Giuliano sfugge all'eccidio solo grazie al coraggio e alla presenza di spirito dei preti cristiani che lo nascondono in una chiesa della capitale. Non aveva che sei anni: era già troppo grande per non aver colto questo avvenimento in tutto il suo orrore, ma anche troppo giovane per non averne subito un trauma incancellabile. Come non concepire, più o meno consciamente, contro l'assassino e contro suo padre Costantino, anzi contro la loro stessa religione, un risentimento tanto profondo come quello covato da Tiberio, in altri tempi e per ragioni assolutamente diverse? La diffidenza verso Costanzo, finché egli visse e soprattutto dopo l'esecuzione del suo fratellastro Gallo, oltre alle censure dell'inconscio, ha fatto sì che lo stesso Giuliano almeno nelle opere che ci sono pervenute, abbia parlato pochissimo di que-

sta tragedia. Tuttavia, all'indomani della scomparsa di Costanzo nel novembre del 361, Giuliano, ormai unico Augusto, con l'amarezza sarcastica che gli era spesso consueta, ha evocato la storia di quella giornata inespiabile: « Con quale bontà ci ha trattato questo imperatore clemente, noi che eravamo suoi parenti! I miei sei cugini che erano anche i suoi, mio padre che era suo zio, quindi ancora un altro zio da parte di padre, e infine il mio fratello maggiore, li assassinò tutti senza processo. Avrebbe voluto assassinare anche me con l'altro mio fratello, ma alla fine ci inflisse l'esilio » (*ad senatum populumque Atheniensium* 270 d). Dopo aver ricordato come questo fratello fu a sua volta assassinato per ordine dello stesso Costanzo II che lo aveva chiamato a servirlo da Cesare in Oriente, sempre nella *Lettera agli Ateniesi* Giuliano aggiunge: « È necessario che ora, come in una tragedia, faccia il conto di questi orrori indicibili? » (270 d). Lungi dallo stilizzarne il ricordo, questa citazione dall'*Oreste* di Euripide mostra invece come, per tutta la vita, Giuliano risentì il trauma subito nella più tenera infanzia: come la dismisura maledetta di un crimine mitico, che lo costringesse in qualche modo a una vendetta trascendente contro la propria famiglia. Il suo scopo fu di disfare ciò che avevano fatto Costantino e suo figlio Costanzo II, non appena fosse giunto a esercitare da solo il potere supremo: essere, risolutamente, una sorta di anti-Costantino.

Sopravvivere a un massacro è una cosa; continuare a essere tenuto in estremo sospetto per esservi sfuggito malgrado l'assassino, è un'altra. Tra i sei e i ventiquattro anni, il destino di Giuliano fu questo, nonostante il trascorrere del tempo e una libertà progressivamente maggiore, ma condizionale. Fino a dodici anni, nella reclusione dorata della lontana tenuta imperiale di Macellum in Cappadocia, nella zona centro-orientale dell'odierna Turchia, « nessun coetaneo ci accostava: era proibito! ». Per fortuna, c'erano i libri e Mardonio, quell'eunuco straordinario, che fu per Giuliano un padre, una madre e un precettore. Grazie a lui, Giuliano fu nutrito di lettere greche e latine più di qualsiasi adolescente dei suoi tempi, e certamente più presto. Si lasciò iniziare con passione a un ampio millennio di ellenismo. Fu per il suo bene? La domanda è lecita. Infatti, i libri e i maestri, anche i migliori, non possono surrogare né gli affetti familari né i rapporti umani. L'approc-

cio prematuro di Giuliano con i libri lo ha installato definitivamente in una sorta di sogno interiore, lo ha collocato in una atemporalità irreale. Anche se avrebbe rivelato di colpo, di fronte alle più alte responsabilità di un Cesare, qualità reali di uomo d'azione e di governo, a suo agio tanto con la spada quanto con la penna, Giuliano è sempre vissuto come allucinato dai libri, in una specie di *trance*. Inoltre, l'ellenismo religioso, con cui volle vivificare a forza il paganesimo del suo tempo, era pericolosamente inadatto al contemporaneo declino delle antiche religioni, pubbliche e private, come al livello della cultura media dei pagani del quarto secolo, persino nelle classi dirigenti.

Di qui tante delusioni, e un fallimento già quasi consumato ad Antiochia, prima della partenza per la fatale campagna di Persia. Il diritto di questo rovescio: la grandezza ardente di un ideale di eroismo e di saggezza, attinto in primo luogo alle fonti più antiche e, dunque, più pure dell'ellenismo. Come i *Salmi* o il *Vangelo* per i cristiani, Omero rimase veramente per Giuliano il libro dove si trova risposta a tutti i problemi dell'esistenza. Quando all'improvviso Costanzo lo elevò alla dignità di Cesare, non senza fondate ragioni egli poté credersi ineluttabilmente votato a una macchinazione paragonabile a quella che era appena costata la vita al fratellastro Gallo. Prostrato nel carro dell'imperatore, su cui Costanzo lo conduceva accanto a sé al palazzo imperiale di Milano, ricoperto dello stesso mantello di porpora dell'Augusto, Giuliano credette di leggere in Omero il significato di quel mantello: « mormorava a voce bassa questo verso del poema di Omero: "l'ha colto la morte dal mantello di porpora, e il destino inflessibile" » (Ammiano, XV 8, 17).

Appena gli fu permesso dall'allentarsi delle misure di esilio prese in un primo tempo nei suoi confronti, Giuliano si recò dai maestri di retorica e di filosofia il cui insegnamento trasmetteva ciò che egli considerava come « l'ellenismo vivente ». Appunto allora conobbe il neoplatonismo (della quarta generazione). Fu affascinato da questa teosofia, iniziato ai suoi misteri, conquistato alle forme più virulente e talvolta più aberranti del paganesimo contemporaneo. Apostasia è un termine molto improprio per indicare quanto allora avvenne in lui; poiché ci si « distacca » (*apo-statai*) solo da ciò a cui si è

stati veramente attaccati. Si può affermare che Giuliano sia mai stato legato veramente al cristianesimo, tanto e più di quanto fosse legato sin dal risveglio del suo spirito e del suo animo a una cultura ricevuta e praticata come una religione personale? L'« uomo delle Muse », che egli fu fin dalla prima infanzia, si è convertito a una forma più esigente di « ellenismo », lungi dal religioso conformismo di famiglia dei primi imperatori cristiani. Il Cristo, nella misura in cui si cercò d'istruirlo alla sua dottrina, è rimasto per lui un essere più irreale degli eroi di Omero.

Senza lasciarci ingannare dagli abbellimenti che sono di regola in un panegirico, è doveroso qui accordare una certa attendibilità al racconto che il suo maestro e amico Libanio ha fatto di questa conversione di Giuliano: « Finì per incontrare uomini tutti presi dalle dottrine di Platone, e li ascoltò parlare degli dei, dei demoni, dei creatori e dei veri salvatori di tutto questo universo; della natura dell'anima, della sua origine e del suo destino; delle cause della sua discesa e della sua ascesa, della sua attrazione qui in basso e del suo risalire; di quanto per lei è un legame, di ciò che è la sua libertà; come può accadere che essa sfugga all'uno e che ottenga l'altra. Purificò l'amarezza di quell'insegnamento con la dolcezza di questo discorso e, respingendo tutte le assurdità precedenti, le sostituì nel suo animo con la bellezza delle verità che egli vi immise, come si accolgono in un vasto tempio statue divine rimaste a lungo fra la melma di un pantano » (Libanio, *Or.* XVIII 18). Trova qui il suo equivalente l'antico schema della conversione alla filosofia: illustrato dall'aneddoto di Polemone, convertito al mattino di una notte d'orgia dall'insegnamento di Senocrate. Ma con gli accenti religiosi di una salvezza personale, e di una storia esemplare della caduta e della risalita dell'anima, che corrispondono a quelli di un platonismo molto diverso da Platone. In questo senso, la descrizione di Libanio evoca curiosamente il racconto autobiografico della conversione al cristianesimo di Cipriano di Cartagine, un secolo prima, nella seconda pagina del suo trattato *A Donato*: simile lirismo religioso, identica esperienza spirituale di uno sconvolgimento interiore, stessa scoperta meravigliata di una verità salvatrice, stesso duplice moto di rifiuto dell'errore e delle impurità, e di adesione convinta a una verità più alta che dà un senso alla

vita. Giuliano è « entrato nel platonismo » così come si dice di un religioso cristiano che « entra negli ordini ».

Lo fece con l'esaltazione di un adolescente di sensibilità quasi patologica. La caricatura, che Gregorio di Nazianzo ha tracciato di lui, come lo aveva conosciuto personalmente ad Atene nel corso del 355, non fa che aggravare tratti che non possono essere stati inventati. Gregorio (*Or.* V 23) avrebbe osservato sin d'allora « la stranezza del suo carattere e l'eccesso della sua esaltazione. Non lasciava presagire niente di buono con il suo collo tentennante, le spalle che dondolavano come i piatti di una bilancia, gli occhi che sbattevano le palpebre continuamente, lo sguardo demenziale (μανικόν), con i piedi che non riuscivano a star fermi, le narici che spiravano la dismisura (ὕβριν) e l'arroganza, la mimica ridicola che esprimeva gli stessi sentimenti, i suoi scoppi di riso sregolati e frenetici, i suoi segni incontrollati di rifiuto e di assenso, il suo eloquio trafelato e balbettante, le sue domande rivolte senza ordine e coerenza, le sue risposte che non valevano più delle domande, ma si accavallavano caoticamente in un disordine indegno di un uomo colto ». Bella preda per un neurologo, se non per uno psichiatra: incoerenza motoria, nervosismo incontrollato, affettazione pretenziosa accompagnata da un certo confusionismo mentale.

Sebbene sia vero che uno studente non risparmia i compagni che gli riescono insopportabili, questo ritratto di un giovane di ventiquattro anni non smette di essere inquietante, nella misura in cui vi si riconoscono alcuni tratti di Giuliano ben documentati da altri testi, suoi o altrui. Vi si trovano, per esempio, l'impulsività mal controllata di cui diede prova in tante occasioni, quella difficoltà al dialogo che gli anni di reclusione a Macellum hanno probabilmente contribuito ad aggravare non poco. Escluso un piccolo gruppo di familiari, il rapporto di Giuliano con gli altri sarà spesso contrassegnato dall'ansia e dall'aggressività, tipiche di un temperamento quasi nevrotico.

Come conciliare questo ritratto con quello di Ammiano, anche lui di Antiochia e che avvicinò Giuliano in modo diretto come Libanio? Un ritratto dell'imperatore che Ammiano traccerà, così com'era rimasto nel ricordo, un quarto di secolo dopo la morte di Giuliano: « Di statura media, i capelli

tanto morbidi come se li avesse pettinati, il viso coperto da una barba ispida e che terminava a punta, begli occhi che seducevano, mobili e ardenti, che esprimevano un'inquietudine interiore, le sopracciglia ben disegnate, la bocca un po' grande, il labbro inferiore pendente, la nuca forte e un po' tonda, le spalle forti e larghe, la figura rettilinea dalla testa ai piedi, ciò che gli dava forza e velocità nel correre » (XV 4, 18). Questo schizzo panegiristico non è incompatibile con il precedente. Entrambi hanno in comune quel magnetismo dello sguardo che è stato notato, in termini simili per la loro espressività, nel panegirico pronunciato da Mamertino quando a Costantipoli inaugurò il suo consolato con Giuliano il 1° gennaio del 362, e da Ammiano stesso quando descrive la nomina di Giuliano al rango di Cesare nel 355, a Milano. Mamertino (*Gratiarum actio* 6, 4), che associa due combinazioni di termini poetici presi da Ovidio e da Seneca, mostra le folle affascinate da questi « occhi scintillanti di fuochi siderei ». Ammiano (XV 8, 16) racconta come i soldati di Milano « contemplassero a lungo con attenzione i suoi occhi terribili e affascinanti » (sempre lo stesso termine *venustas*) e « il suo viso cui l'animazione conferiva grazia ». Questa lettura positiva della fisionomia di Giuliano, inquieta, nervosa, tesa, compensa, senza cancellarla, la terribile caricatura di Gregorio di Nazianzo. In realtà, Giuliano, « fulgido in tutto lo splendore della porpora imperiale », non è più lo stesso uomo che quattro anni prima Gregorio di Nazianzo ha descritto ad Atene, come giovane studente di filosofia, nel fuoco dialettico di una controversia scolastica: il personaggio ha cominciato a coprire, e forse a temperare, la persona. Il giovane filosofo in residenza sorvegliata è divenuto, nel frattempo, niente meno che un imperatore, il Cesare di suo cugino, l'Augusto Costanzo.

Erano trascorsi allora quattro anni da quando Giuliano, a Efeso, pensava di aver fatto definitivamente professione di vita contemplativa e filosofica. Ma la protezione dell'imperatrice Eusebia, moglie di Costanzo II, l'aveva liberato a poco a poco dai sospetti che l'imperatore nutriva nei confronti dell'ultimo figlio di Giulio Costanzo. Convocato a Milano nell'autunno del 355, proclamato Cesare di fronte all'esercito, Giuliano è inviato subito in una Gallia devastata da oltre un anno dall'invasione germanica, con il compito di ristabilire l'ordine

romano. Si trova strappato così al βίος θεωρητικός e lanciato nel cuore del βίος πρακτικός più pericoloso. Benché fosse l'opposto di quello del 337, abbiamo visto che questo nuovo trauma non fu sofferto da Giuliano in modo meno grave. Investito, sulla tribuna imperiale, dal presunto assassino dei suoi cari, Giuliano ebbe molte ragioni di temere il peggio. Episodio shakespeariano. Si può anche pensare al Sigismondo di Calderón, fatto uscire di prigione per cingere la corona. Come poteva Giuliano non pensare che « la vita è un sogno e che i sogni non sono altro che sogni »? Sogno o incubo: chiamato al rango di Cesare nel 351, Gallo, il fratellastro di Giuliano, allevato con lui, era stato messo a morte appena un anno prima, nel 354, dopo una parvenza odiosa di processo.

In questa angoscia Giuliano vivrà i sei anni che ancora lo separano dal *pronunciamiento* di Parigi. L'aspetto più inatteso è che, malgrado questa angoscia, il giovane filosofo di Efeso e di Atene si adatta al nuovo ruolo con una rapidità e una competenza di cui un soldato di mestiere come Ammiano Marcellino restò giustamente meravigliato: « quell'adolescente, allevato come Eretteo nell'antro di Minerva, sin dalla giovinezza fu tratto dalle ombre pacifiche dell'Accademia, non dalla tenda di un soldato, per affrontare la polvere delle battaglie; e sottomise la Germania, pacificò il corso del Reno dalle acque gelide, versò il sangue di re che spiravano solo crudeltà, altrove caricò le loro braccia di catene » (Ammiano, XVI 1, 5). Non si tratta di un'allegoria: l'annientamento di trentamila Alamanni nella battaglia di Strasburgo del 357, le campagne « lampo » in terra germanica sulla riva destra del Reno, la cattura dei pericolosi re alamanni Cnodomaro e Vadomaro, sono altrettanti esempi precisi di un non comune talento militare. Di fronte alla necessità di assumere pienamente le funzioni militari di un *imperator*, Giuliano si rivelò degno della sua ascendenza costantiniana, più degno perfino di suo cugino Costanzo, condannato per tutta la vita a riportare successi solo nelle guerre civili, mai in quelle contro nemici stranieri.

Successore di tanti Romani con una giovinezza troppo appassionata di filosofia – si pensi ad Agricola, il suocero di Tacito –, Giuliano insieme alla vita privata avrebbe abbandonato anche la sua vocazione di filosofo? Non lo costringevano né le sue convinzioni personali, né la tradizione romana. L'e-

sempio illustre di Marco Aurelio aveva dimostrato come si potesse essere buon imperatore e autentico filosofo. Giuliano si sentiva troppo attratto dalla sua vocazione per non associare strettamente, a sua volta, vita pratica e vita teoretica, persino nei periodi più impegnativi di attività militare. Se dedicava allora la totalità dei suoi giorni alle responsabilità di generale in capo dell'esercito delle Gallie, poteva almeno sacrificare le notti, per riservare una parte conveniente allo studio contemplativo nel cuore stesso dell'azione.

Lo sappiamo in modo esplicito dai dettagli sul suo orario giornaliero che Ammiano ha potuto ricavare dal diario di Oribasio, o anche da testimonianze orali di prima mano, o dall'« autopsia » cara agli storici greci – dalla « cosa vista » personalmente – da ufficiale di stato maggiore della guardia imperiale: « Divideva le sue notti fra tre categorie di doveri: quelli del riposo, quelli degli affari pubblici, quelli delle Muse; così, leggiamo, faceva Alessandro il Grande » (Ammiano, XVI 5, 4). Giuliano « si alzava sempre nel cuore della notte »; abbandonando il suo giaciglio ascetico (una stuoia e un sacco di pelo di capra), « pregava segretamente Mercurio, poi, in questa assenza di ogni conforto, attendeva con competenza a tutti i suoi doveri verso lo stato » (Ammiano, XVI 5, 5). Più tardi, « dopo aver terminato quelle che considerava incombenze difficili e serie, volgeva le sue cure alla formazione dello spirito, ed era incredibile vedere l'ardore estremo con cui, dedicandosi ad alte speculazioni metafisiche, e cercando per così dire di che nutrire il suo spirito nell'ascesa verso le sfere più alte, toccava in dotte discussioni tutte le parti della filosofia » (Ammiano, XVI 5, 6). Le notti di Giuliano furono ore di pensiero e di contemplazione, ma, come vedremo, anche di scrittura. Esse gli hanno sempre permesso, anche nei momenti di azione più impellente, il distacco indispensabile al sovrano filosofo che volle essere, ad imitazione di Marco Aurelio ma anche di Alessandro il Grande. Così, continuava a dividere il suo tempo secondo un ritmo perfettamente romano di *otium* filosofico e di *negotium* politico: in cui, secondo Cicerone, consisteva l'ideale di un magistrato colto di epoca repubblicana.

I sei anni, che Giuliano trascorse in Gallia, non furono solo anni di apprendistato all'esercizio dei poteri civili e del co-

mando militare. Furono anche tempo di maturazione letteraria e filosofica, nel compromesso sempre difficile fra la contemplazione e l'azione. L'accurato ripartirsi delle sue ore notturne non deve illudere sulle difficoltà di convivenza interiore tra l'imperatore e il filosofo. L'interferenza tra il carico delle responsabilità pubbliche e la nostalgia di una vita interamente consacrata alla θεωρία filosofica fu vissuta da Giuliano non tanto come una lacerazione, quanto piuttosto come una sorta di esercizio spirituale, di preparazione sempre più cosciente di un grande progetto: quello che aveva annunciato profeticamente una vecchia cieca alle porte di Vienne, nel Delfinato: « nell'apprendere che il personaggio che aveva fatto il suo ingresso in città era il Cesare Giuliano, essa gridò: "è lui che restaurerà i templi degli dei" » (Ammiano, XV 8, 22).

## 3. *Fonti e genesi di un « ellenismo anticristiano »*

Per misurare il senso e la portata di una simile profezia, conviene a questo punto prendere una qualche distanza storica rispetto a una biografia il cui ritmo correrà a precipizio nel corso dei tre brevi anni del regno di Giuliano divenuto Augusto. Dalla proclamazione a Parigi, nella primavera del 360, fino alla morte in combattimento, durante la ritirata dalla Persia nel giugno del 363, Giuliano ha enunciato e ha cominciato a realizzare il suo progetto, inscindibilmente politico e religioso: una *restaurazione* attiva, se non accanita, di un impero romano puro e duro, che fondasse il dinamismo rinnovato della sua espansione su un riarmo morale, e soprattutto sul ristabilimento di un paganesimo « riformato », all'attacco e di nuovo conquistatore, modellando la sua organizzazione e la sua diffusione sociale su quelle del cristianesimo, per poterlo sconfiggere più facilmente.

Le quattro opere, che qui si presentano, vanno collocate nel contesto di questo programma ambizioso. Sarà possibile così comprenderne la scelta, l'unità d'ispirazione sotto l'apparente diversità degli argomenti e dei generi, e la parabola cronologica dove si riflette quella dei tre anni di regno: dallo « stato di grazia » dell'inizio a un'amarezza che cresce proporzionalmente all'insuccesso; dalle grandi speranze, esaltate

dalle illusioni, fino al litigio, altamente significativo, tra Giuliano e il popolo di Antiochia. Dall'Asia alla Siria, questi quattro « discorsi » si susseguono in meno di quindici mesi. Scritti fra il dicembre del 361 e il febbraio del 363, si inquadrano fra la guerra civile, fortunatamente abortita, di Giuliano contro Costanzo, e la partenza dell'imperatore per la fatale spedizione in Persia, nella primavera del 363. Riflettono, dunque, nelle sue diverse fasi, quello che si potrebbe definire l'apogeo del regno, tra sei anni di « Cesarato », seguiti da un anno di « Augustato » illegale, e poi i pochi mesi di campagna sull'Eufrate e il Tigri, terminati così tragicamente con la morte di Giuliano, la sconfitta romana, la cessione ai Persiani delle satrapie al di là del Tigri, che Roma fino ad allora aveva occupato, e di gran parte dell'alta Mesopotamia.

È difficile misurare la posta storica di questi tre anni, e comprendere la portata e il senso dei nostri quattro trattati, se non vi si guarda come al punto focale di quell'« epoca di spiritualità » rappresentata dall'antichità tarda. Più precisamente, si tratta anche di un punto notevole nell'evoluzione politica e religiosa di quell'epoca di *restaurazione* che si usa chiamare il basso impero romano. La centralità dell'avventura di Giuliano, in questi tre anni, risulta chiara dalla loro stessa collocazione cronologica. Giuliano accede alla dignità di Augusto due secoli esatti dopo l'avvento di Marco Aurelio, nel 161; scompare quasi due secoli prima di Giustiniano, nel 565. Anche dal solo punto di vista della successione imperiale, il regno di Giuliano appare proprio al centro dell'ultima fase della civiltà ellenistico-romana che noi chiamiamo la tarda antichità. Dunque, è tanto più allettante cercare di scoprirvi come la quintessenza di quest'« epoca di spiritualità »: allo stesso tempo nel pensiero di questo sovrano appassionato di scrivere e di raccontarsi, e nell'universo di un discorso che si propone di esporre e addirittura d'imporre una certa visione del mondo, se non già un'ideologia costrittiva. Tant'è vero che ciascuno dei quattro trattati è al tempo stesso una confessione pubblica e un programma, almeno per quanto riguarda i primi tre, poiché per il *Misopogon* bisognerebbe già parlare di un bilancio, quanto mai pessimista.

La crisi del terzo secolo, sotto il cui segno si apre la tarda antichità, non ha messo solo in discussione la stessa esistenza

delle strutture politiche e militari dell'impero romano. Anche se oggi si parla di questa « crisi » con toni più sfumati, resta tuttavia un fatto incontrovertibile che il terzo secolo ha visto gran parte dell'impero devastato dalla guerra civile e dalle invasioni, dal ristagno se non dalla regressione economica, dalle carestie e dalle epidemie. Questa destabilizzazione fu al tempo stesso spirituale e materiale; provocò, in certi anni, un acuirsi senza precedenti dello scontro fra le tradizioni religiose dell'antichità pagana e un cristianesimo che, a partire dall'inizio del terzo secolo, ha superato ormai una soglia demografica decisiva. In alcune province dell'Oriente, e persino in Africa Proconsolare, i cristiani, da minoranza marginale e metodicamente marginalizzata dal potere imperiale, sono divenuti maggioritari. Questo non avvenne senza che si ponessero loro, in modo acuto, alcuni problemi di fondo: come evitare di accedere alle responsabilità politiche e militari, in una civiltà sacrale, dove l'esercizio di simili responsabilità implicava l'adesione, almeno esteriore, a un certo numero di atti religiosi collettivi?

Circa mezzo secolo prima del regno di Giuliano, la conversione al cristianesimo, probabilmente nel 312, del fratellastro del padre, l'imperatore Costantino, quindi la libertà di culto proclamata nel 313, avevano rovesciato bruscamente una situazione di scontro sanguinoso; l'ultima grande persecuzione, la più metodica e crudele, aveva assunto per sette anni in Oriente l'aspetto e le dimensioni di un vero e proprio genocidio religioso. Proponendosi di ristabilire e di « riformare » un ellenismo inteso in un senso insieme culturale e religioso, Giuliano riprende di fatto, in tutte le sue conseguenze, una delle parole d'ordine più significative della Tetrarchia: *reformatio in melius*. Se questa è una riforma religiosa nel senso moderno, per l'ellenismo come lo concepisce Giuliano, essa implica inevitabilmente un progetto di sradicamento completo del cristianesimo, considerato come incompatibile con la tradizione religiosa, e persino culturale, dell'ellenismo. Appunto ciò che Gregorio di Nazianzo avrà molte ragioni di contestare, retrospettivamente, con la massima energia. Perché il Nuovo Testamento è scritto integralmente in lingua greca, e tre secoli di letteratura greca cristiana provano, sino ai tempi di Giuliano, il lungo sviluppo, tanto ricco quanto diversificato, di un ellenismo cristiano.

Giuliano non è l'ultimo a saperlo: le letture degli anni di Macellum non furono esclusivamente pagane. Né poteva dimenticare la sua frequentazione ininterrotta, in questi anni in cui si iniziava alla cultura, con il colto vescovo Eusebio di Cesarea, né la sua convivenza ateniese con i futuri Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo, destinati a prender posto tra i più brillanti « padri della Cappadocia ».

Se il cristianesimo ha stentato molto a definire un'ortodossia, attraverso una formulazione universalmente accettabile del contenuto della sua fede, dovremmo *a fortiori* considerare « il paganesimo » come la designazione collettiva, tanto larga in estensione quanto vaga in comprensione, del complesso delle religioni antiche non cristiane. I « gentili », o pagani, sono per i non cristiani ciò che i *goyim* continuano a essere per i credenti che aderiscono al monoteismo yahvista. Questa complessità delle religioni non pagane era alla portata di tutti i popoli che la conquista romana aveva inglobato nell'impero. Nell'Oriente di lingua greca, rimaneva legata alla molteplicità dei sincretismi che si erano sviluppati nell'immenso crogiuolo delle civiltà del mondo ellenistico, erede diretto dell'impero di Alessandro, il quale aveva disseminato le sue « Alessandria » fino all'attuale Afghanistan.

In queste condizioni la riunificazione di un ellenismo, organizzato come una sorta di contro-Chiesa pagana, era un sogno tanto più irrealizzabile quanto più andava contro corrente rispetto a un mezzo millennio di civiltà greca, aperta ai quattro venti dello spirito orientale. Se l'epoca ellenistica aveva visto prosperare e continuarsi nel medio Oriente, acquisito a Roma grazie a Pompeo sin dal 63 a.C., tutti i culti tradizionali delle diverse province e città, era stata anche caratterizzata dalla comparsa di ciò che i moderni hanno chiamato una « seconda religiosità ». Rigidamente distinta da quella dei culti poliadi e politici della città antica, questa seconda religiosità aveva personalizzato e interiorizzato i rapporti tra l'uomo e il divino. Insoddisfatti di una semplice religione di adesione a rituali collettivi, gli individui dell'epoca ellenistica hanno cercato appassionatamente di assicurarsi una salvezza personale grazie al rapporto più diretto, se non intimo, con la o le persone divine. La riflessione teologica, condotta da filosofie come il platonismo o lo stoicismo, in osmosi crescente, ha for-

nito a simili aspirazioni una struttura intellettuale. Nei fondatori della *Stoa*, questa riflessione ellenica del *Logos* ha già interferito con le tradizioni religiose d'Oriente, per non parlare, in precedenza, del viaggio di Platone in Egitto. Di qui, la tendenza a un monoteismo « comprensivo ». Se Dio è identico a tutto ciò che esiste, gli dei delle religioni politeistiche – orientali o indoeuropee – possono apparire come le « ipostasi » infinitamente diverse di un'unica divinità, dotata di attributi e di poteri infiniti.

Molto presto, dunque, nel mondo greco di Socrate e di Platone, quindi nel mondo ellenistico dei fondatori della *Stoa*, la filosofia non è più apparsa come un « solvente » critico della religione; non lo fu neppure l'epicureismo, che rifiutò agli uomini la conoscenza del divino, in virtù di una concezione trascendente degli dei che venivano posti negli « intermondi ». L'antica convergenza tra filosofia e religione può essere riassunta nella formula platonica che rimane fino alla tarda antichità una delle sei definizioni classiche della filosofia: « rendersi simili alla divinità quanto più è possibile » (Platone, *Theaet.* 176 b). Ma questa convergenza si è accresciuta in rapporto allo spazio sempre più ampio occupato dalle religioni orientali nell'impero romano: riti e misteri dell'egiziana Iside, degli dei siriaci Attis e Agatartide, per non parlare dei tanti Baalim semitici, del persiano Mitra. Sin dal 204 a.C., i Romani avevano solennemente introdotto a Roma uno dei culti orientali più strani: quello di Cibele, la Grande Madre degli dei. Non possiamo stupirci dunque che Giuliano le abbia dedicato uno dei quattro trattati che qui si pubblicano.

Nel secondo secolo della nostra era, i culti orientali affiorano nella letteratura: esperienze religiose di Elio Aristide all'*Asklepieion* di Pergamo, in Asia; iniziazioni diverse di Apuleio di Madaura, in Africa, particolarmente sensibili nell'ultimo libro « isiaco » del suo romanzo *Le metamorfosi.* In questo secondo secolo, l'originalità del platonismo dell'età di mezzo si afferma in un'attenzione nuova ai problemi religiosi della provvidenza divina e della demonologia, di cui dà una buona idea in latino il trattato di Apuleio *De deo Socratis.* Più lontano e con maggiore profondità, si elaborano strani sincretismi religiosi nell'Oriente ellenizzato, dove attraverso una lenta osmosi si sviluppa un ellenismo sempre più orientalizzato. Basti ri-

cordare la dottrina greco-iranica dei « magi ellenizzati », che Franz Cumont ha studiato; o anche l'ermetismo che reinterpreta e articola in un *Logos* di forma greca antiche dottrine di saggezza della tradizione egiziana.

La religione di Giuliano però induce a riservare un posto a parte a una corrente teosofica che risale alla seconda metà del secondo secolo: quella che si esprime negli astrusi versi degli *Oracoli caldei*. Loro principali e primi autori sono – nome predestinato! – Giuliano il Caldeo e suo figlio Giuliano il teurgo, vissuti entrambi probabilmente sotto il regno di Marco Aurelio. Questa dottrina non è una filosofia costruita dalla sola ragione: essa pretende di esprimere una *rivelazione* divina, secondo uno schema orientale di cui l'esempio più familiare per noi sono le *Scritture* giudaiche e cristiane. Non si tratta neppure di una *teologia*, nella misura in cui questa parola implica un discorso razionale – *logos* – sull'essenza della divinità o del divino, e sul suo rapporto con gli uomini. Di fatto, una simile dottrina propone una rivelazione da cui si deduce un metodo spirituale e rituale di salvezza: non solo una conoscenza salvatrice – che ha dato nome a diverse forme della *gnosi* (dal greco γνῶσις, « conoscenza ») –, ma anche un metodo pratico di iniziazione ad alcuni riti che permettono di realizzare l'« opera divina » (θεουργία), degli atti voluti dagli dei, in particolare l'esercizio dell'arte « telestica » (dal verbo τελεῖν, « compiere »), che consente la purificazione dell'anima e del corpo, la consacrazione delle statue divine, anzi la « vivificazione » di queste statue grazie a implorazioni che aiutino la divinità a entrare in esse per pronunciarvi oracoli. Questa teosofia misterica e misteriosa – che comprendeva una liturgia come quella dei misteri e dunque segretamente riservata ai *mystai*, gli iniziati –, come è riassunto felicemente dal sottotitolo del classico libro di Hans Lewy, ha combinato « misticismo, magia, platonismo ».

È appunto questa teosofia che si frappone tra Giuliano e la tradizione platonica. Essa ha letteralmente invaso e ricoperto con le sue « sovrastrutture », per ripetere la chiara formulazione di Pierre Hadot, il neoplatonismo tardo; potremmo dire: la terza generazione del neoplatonismo, in quanto il siriaco Giamblico, che per noi rappresenta questa « invasione », fu l'allievo di colui che Giuliano doveva chiamare « il divino

Porfirio », anch'egli siriaco e allievo dell'egiziano Plotino, il grande fondatore mistico del neoplatonismo verso la metà del terzo secolo. Ma con Giamblico, che morì nel 333, due anni dopo la nascita di Giuliano, siamo già molto lontani da quella « semplicità dello sguardo » interiore, che collocava ancora Plotino nella strada maestra della tradizione platonica, e dalla sua purificazione tutta intellettuale dell'« occhio dell'anima ». La ragione ha abdicato di fronte alla virtù autonoma dei riti o, almeno, si è messa al loro servizio, come dice lo stesso Giamblico: « Il compimento delle operazioni ineffabili che superano ogni conoscenza, secondo un modo che conviene agli dei, e la potenza degli spettacoli indicibili opera esclusiva degli dei, producono l'unione teurgica. Perciò, non è affatto grazie all'intelligenza che noi compiamo le cose sacre: altrimenti questa operazione sarebbe un effetto della nostra intelligenza e dipenderebbe da noi » (Giamblico, *de mysteriis* II 11).

Nella sua parte più alta, questo è il contenuto ultimo di ciò che Giuliano chiamava ancora l'ellenismo, e di cui voleva imporre la pratica al paganesimo « riformato ». La sua conversione – abbiamo ascoltato Libanio che ne fa ancora un racconto platonizzante molto ortodosso – fu in effetti opera di questi neoplatonici della quarta generazione, molto più teosofi e teurgi che autentici filosofi, nel senso tradizionale del termine; sono gli allievi di Giamblico che in Asia iniziano Giuliano alla dottrina caldea e alle pratiche teurgiche: Edesio di Pergamo, e soprattutto Massimo di Efeso e Prisco di Epiro, allievo di Edesio. Questi ultimi non l'hanno più abbandonato, dopo il suo arrivo in Oriente nel 361. Come dei cappellani dell'imperatore, l'assisteranno fino all'ultimo respiro: « Da quel momento i presenti tacquero, ed egli stesso si impegnò in una conversazione molto sottile sulla materia dell'anima con i filosofi Massimo e Prisco » (Ammiano, XXV 3, 23).

Fin dall'inizio del suo soggiorno in Gallia, Giuliano invita il maestro Prisco a raggiungerlo, e nella stessa lettera (*Ep.* 12) definisce Giamblico « il maestro veramente divino, il primo dopo Pitagora e Platone ». Fa a Prisco questa esaltata professione di fede: « Per quanto mi riguarda, vado pazzo per Giamblico in filosofia, in teosofia per il mio omonimo e, per dirla con Apollodoro, rispetto a loro, ai miei occhi, gli altri non contano ». La stessa lettera fa allusione al « Tirio », cioè a Por-

firio, e ricorda, in termini in cui la filosofia si mescola a un entusiasmo misterico, come Prisco lo abbia « iniziato » nel senso più forte del termine: « Con un solo libro... hai fatto di me un baccante e non un nartecoforo », cioè, secondo il vocabolario dei misteri dionisiaci, un iniziato e non un semplice candidato all'iniziazione.

Ma questo uso metaforico dei due termini è preso in prestito, esso stesso, dal *Fedone* di Platone (69 cd)! L'immagine si situa dunque, in qualche modo, al terzo grado. In una connivenza tra maestro e discepolo, si riferisce infatti nello stesso tempo al platonismo di Platone e a quell'interferenza tra filosofia e rituali misterici, ereditati dalla tradizione « caldea », che caratterizzava la teosofia della scuola di Giamblico. *A fortiori*, essa caratterizzava anche la concezione che Giuliano si faceva dell'ellenismo: una sorta di eclettismo che globalizzasse quasi un millennio di tradizione filosofica greca, assimilata in anni d'immense letture. Tutto avviene, dunque, come se questo ideale teosofico, che Giuliano intendeva imporre come una specie di ortodossia pagana, tendesse a realizzare, in primo luogo, una sintesi di tutte le forme del platonismo, lungo i sette secoli che separano Platone da Giamblico e dai suoi strani successori. Se quest'ultimo platonismo, dove i riti religiosi non contavano meno delle speculazioni teoriche, ha affascinato tanto Giuliano, non è solo perché rispondeva alle sue esaltate aspirazioni a una comunicazione personale con la divinità, quale era da lui concepita. È anche, probabilmente, perché trovava in esso la teologia e la pratica religiosa meno lontane da quelle del cristianesimo. Il rigore di una complessa sintesi dogmatica si fondeva infatti in questo platonismo con una specie di sacramentalismo pagano: Hans Lewy ha potuto parlare di « un sacramento teurgico d'immortalità ». Iniziazione, rivelazione, accoglimento di una parola divina, salvezza sicura, pietà attiva, presenza della divinità evocata dai gesti e dalle parole dell'uomo: ecco le linee lungo le quali Giuliano ha creduto di poter realizzare un « aggiornamento » e un'unificazione dottrinale e liturgica del paganesimo tradizionale, suscettibile di renderlo « competitivo » rispetto al cristianesimo.

In questi maestri Giuliano trovava d'altra parte la tradizione sempre viva di un anticristianesimo virulento. Il trattato,

che un giorno avrebbe scritto *Contro i Galilei*, ha un titolo singolarmente vicino al celebre trattato di Porfirio *Contro i cristiani*. L'ultima grande persecuzione, scatenata da Diocleziano Giovio e da Massimiano Erculio, aveva avuto come teorico e ispiratore il filosofo Ierocle; la sua opera *Un amico della verità* per noi ormai è solo un titolo che riecheggia il *Discorso vero* scritto contro il cristianesimo dal filosofo Celso nel secondo secolo, e che Origene nel secolo successivo si era preoccupato di confutare lungamente. Questo breve richiamo indica come, da molto tempo, alcuni filosofi avessero fornito alla reazione pagana contro la propaganda cristiana i suoi oppositori più risoluti e metodici. Tuttavia, sulle altre sette, il neoplatonismo aveva la superiorità di non opporre più solo una critica razionalista contro l'irrazionalità della nuova religione, secondo una pratica di cui si trovava l'equivalente già nei presocratici. A partire da Plotino, esso si era presentato tanto come una mistica di salvezza quanto come una spiegazione del mondo e una gnosi razionale; una simile tendenza non aveva fatto che accentuarsi nei successori (siriaci e asiatici) di Plotino. Dunque, l'offensiva effimera, ma violentissima, di Giuliano contro il cristianesimo non è affatto il sussulto isolato di un pagano ancora convinto, se non fanatico. Alla fine di due secoli di un'opposizione filosofica resa più dura dagli stessi successi del cristianesimo, è anche come la conclusione logica di ciò che chiamiamo, dopo un classico libro di Pierre de Labriolle, « la reazione pagana ».

## 4. *La maturazione del pensiero politico e religioso di Giuliano dal 355 al 359*

« Felice la città dove i filosofi sono re e i re sono filosofi. » Questa sentenza di Platone non ha mai smesso di guidare, se non di assillare, tanto gli uomini politici quanto i filosofi dell'antichità, in modo particolare della tarda antichità. Cicerone, apportando gli ultimi tocchi al ritratto del *princeps* ideale nel suo *De republica*, aveva tracciato nel *Sogno di Scipione* lo schizzo di una escatologia dove l'immortalità divina era promessa soprattutto agli uomini di Stato che avevano ben servito la comunità umana. Sulla scia di Platone, la politica e,

più particolarmente, le virtù richieste per l'esercizio del potere nella città, erano state oggetto di una riflessione esemplare. Con l'avvento delle monarchie ellenistiche eredi di Alessandro, allievo di Aristotele, questa riflessione si era naturalmente spostata sull'esercizio della sovranità monarchica. Gli stessi Epicuro e Filodemo avevano riflettuto sull'ideale politico del « buon re ». Marco Aurelio a sua volta aveva dato l'esempio di un eccellente imperatore; i suoi *Pensieri* testimoniano come rimase, al centro stesso di un esercizio sempre più difficile delle proprie responsabilità di *imperator*, un pensatore stoico di altissima qualità. Marco Aurelio fu per Giuliano un esempio con cui Ammiano Marcellino crede che egli abbia saputo rivaleggiare degnamente: « grazie alla sua ricerca del bene e della perfezione si avvicinava a Marco Aurelio, ad imitazione del quale modellava i suoi atti e il suo carattere » (Ammiano, XVI 1, 4).

L'arrivo di Giuliano al potere imperiale poté dunque essere sentito da lui più come un compimento inatteso della sua vocazione filosofica che come una frustrazione: anzi, come una vocazione religiosa, confortata dalle voci interiori. Dal suo soggiorno in Gallia, scorge nell'avvenimento di Milano « l'alleanza della divinità, che ci ha collocati appunto nel rango che occupiamo » (Giuliano, *Ep.* 14, 384 cd); ciò dopo aver espresso, in termini non meno platonizzanti, la sua ferma intenzione « di non abbandonare il proprio posto » davanti all'obbligo crudele che gli imponeva di far giustiziare un ufficiale disertore. Il ristabilimento della situazione politica e militare, cui deve provvedere in Gallia in seguito alla missione affidatagli da Costanzo, lo obbliga a nutrire reciprocamente il suo pensiero e la sua azione di prospettive politiche nel senso più ampio del termine. La più antica delle lettere di Giuliano, che ci sia pervenuta, indirizzata all'amico Alipio « vicario delle Britannie », lodando le qualità di governo del suo amico nella grande isola, gli offre la possibilità di definire una specie di programma morale del buon esercizio del potere: « Per quanto riguarda l'amministrazione degli affari, l'energia temprata dalla mitezza, con cui ti affretti a compiere tutto, mi fa condividere la tua soddisfazione. Unire la dolcezza e la moderazione alla fermezza e alla forza, ricorrere alle une per i cittadini migliori, alle altre per i cattivi, così da correggerli senza mezzi termini, a mio

avviso è l'opera di una natura e di un valore personale che non sono affatto insignificanti » (Giuliano, *Ep.* 10, 403 d). Sotto il segno di un esercizio pubblico delle quattro virtù cardinali, che risalgono alla *Repubblica* di Platone, Giuliano ridefinisce così un programma di « ordine morale »: quello di un governo filosofico volto a un riarmo morale dei quadri politici e militari dell'impero.

La forza delle cose, lo spettacolo delle città e delle campagne devastate, dell'anarchia e dell'insicurezza, le miserie di una popolazione presa tra le violenze dei barbari e le esazioni dei funzionari del fisco e dell'esercito, indussero Giuliano a concepire, sin dal suo arrivo nelle Gallie, l'esecuzione di questo programma come una *restaurazione*, secondo le grandi tradizioni della Tetrarchia. Nella prima lettera ad Alipio, aggiunge: « Tu non hai bisogno di un re che ti aiuti a sottomettere una città, mentre io ho bisogno di molti collaboratori per aiutarmi a *risollevare* quanto è miseramente crollato » (Giuliano, *Ep.* 9, 403 b). Con queste parole, Giuliano non allude a tecnici della guerra o dell'amministrazione: ne ha già fin troppi intorno a sé; e ha forti ragioni per sospettare che Costanzo li abbia messi lì per spiarlo, per isolarlo, se non per nuocergli, per impedirgli in ogni caso di prendere le iniziative cui può aspirare legittimamente un Cesare, nell'esercizio per delega della pienezza del suo *imperium*. Tuttavia, è con uomini di cultura che intende completare sin d'allora il suo *consilium principis*, perché questo consiglio torni a essere a suo modo la *cohors amicorum*, quella che formava il seguito dei magistrati repubblicani di un tempo. Libanio non farà che stilizzare l'episodio, quando dirà con grazia nel primo dei suoi discorsi consacrati a Giuliano: con l'estendersi della sua fama « non arrivarono in Gallia ballerini e attori, flautisti e arpisti, ma sciami di retori e un filosofo venuti da Atene » (Libanio, *Or.* XII 55). E infatti il filosofo Prisco raggiunse Giuliano a Lutezia.

Le prime grandi opere di Giuliano mostrano come, molto prima di scrivere la *Lettera a Temistio*, avesse cominciato a riflettere sull'esercizio del potere sovrano. Da questo punto di vista, i due panegirici, da lui dedicati successivamente al suo Augusto e cugino, l'imperatore Costanzo, non vanno considerati solo come esercizi di stile e capolavori d'ipocrisia. Vanno anche presi sul serio, quali meditazioni politiche, sebbene que-

sti discorsi rispettino le regole scolastiche del genere, come si possono ancora leggere nei precetti del retore greco Menandro, e sebbene molte delle idee, sviluppate in queste pagine, siano tratte dall'insegnamento orale e dalle opere scritte del suo maestro Libanio e dello stesso Temistio.

Il ruolo, svolto dal panegirico nel funzionamento ideologico del regime tetrarchico, è stato recuperato da poco al suo valore pratico, e quasi liturgico, da uno studio stimolante di Sabine Mac Cormack. Il panegirico deve essere restituito al suo *Sitz im Leben* nel cerimoniale politico del basso impero. È pronunciato pubblicamente, nel corso di una cerimonia ufficiale alla quale assistono i soldati, la popolazione civile di una città – per lo più, di una capitale, come Treviri, Milano, Roma o Costantinopoli –, alla presenza dell'imperatore o del suo rappresentante. È dunque l'espressione oratoria di un'ideologia del *consensus* politico, che si esprime a sua volta nel rituale dei gesti e delle parole della cerimonia (vedi il rilievo costantiniano detto dell'*adlocutio*, sull'arco di Costantino a Roma), nell'iconografia imperiale che trascrive queste cerimonie in uno dei linguaggi plastici (vedi la base dei *decennalia* di Diocleziano, nel Foro romano) o, ancor meglio, in quelle effigi e in quelle leggende monetarie che rimangono uno dei *media* più potenti della politica romana, da un capo all'altro dell'impero e addirittura al di là delle frontiere. Questa esaltazione, pubblica e periodica, del *consensus* militare e civile intorno alla persona o alle persone imperiali, strettamente unite dalla parola d'ordine della *concordia Augustorum*, si accompagnava a una sacralizzazione liturgica più accentuata del potere imperiale. Già in rialzo sotto la dinastia africana dei Severi, imparentati con una potente dinastia sacerdotale d'Emesa in Siria, la monarchia romana per diritto divino si era rafforzata ulteriormente grazie a questi apporti ideologici orientali: ne è testimonianza il nome semitico di Eliogabalo, assunto da uno dei successori di Settimio Severo.

In un impero lacerato dalle guerre e dalle secessioni – semilegali come quella degli « imperatori gallici », o vere e proprie rivolte, come nel caso della dinastia di Palmira –, il problema dell'unità intorno a un sovrano divino tendeva a risolversi attraverso il riconoscimento di un Dio supremo e unico dell'impero, modello celeste di un monarca divenuto in terra

il suo rappresentante consacrato: il monoteismo diveniva « un problema politico », secondo il titolo di un classico libro di Eric Peterson. Esso domina sempre di più la concezione sacrale del potere dell'imperatore nel corso del terzo secolo.

La conversione di Costantino al cristianesimo non modificò di molto il corso di questa evoluzione. L'aveva solo trasferita sulla figura di un Cristo concepito come monarca divino, di cui il cristianissimo imperatore si considerava il « vicario » in terra, e dunque il rappresentante. Alla fine dei decenni della Tetrarchia, consumato nella disfatta e nella morte del suo rivale Licinio nel 324, il ritorno di Costantino alla monarchia unitaria aveva confermato nei fatti la teologia politica di Eusebio di Cesarea: essa giustificava teoricamente, attraverso una certa cristologia, la sacralizzazione cristiana della monarchia imperiale. Sebbene non la gradisse, ma nella misura stessa in cui la restaurazione dell'ellenismo era da lui voluta come anticostantiniana, Giuliano non poteva rinnegare la lunga evoluzione di un politeismo gerarchizzato fino all'« enoteismo » della stessa Tetrarchia: gli dei tendevano a essere considerati solo come le *ipostasi* divine che « sottostavano » a un dio supremo, il solo a poter essere tale. La Tetrarchia, fondata progressivamente da Diocleziano a partire dal 284, aveva risolto così il delicato problema di adattare a un esercizio pluralistico del potere politico sovrano la gerarchizzazione degli dei del politeismo, sotto il regno trascendente di colui che già Omero chiamava « il padre degli uomini e degli dei », proponendo o almeno suggerendo, in tal modo, un modello di unità divina nella pluralità. È questo il motivo per cui il « primo Augusto », Diocleziano, assunse il titolo di Giovio, mentre Massimiano, il secondo scelto da Diocleziano, assumeva il titolo di Erculio dal semidio Ercole, figlio appunto di Giove, ma separato nettamente da Giove grazie a una madre mortale.

Diocleziano tuttavia conservava la precedenza, in un periodo in cui si diffonde per Giove il titolo iperbolico di *Exsuperantissimus*, trasposizione del titolo di Ὕψιστος, di sicuro sfondo semitico. Così, sotto forme di volta in volta orientaleggianti, ma romanizzate e persino cristianizzate, la teoria di una monarchia imperiale per diritto divino arrivava a Giuliano sotto forme convergenti, sebbene esse potessero ricollegarsi a

teologie ben distinte. Che si riferisca al Sole, a un Iuppiter-Zeus assimilato in Oriente a molti Baalim (come quello del monte Casio, su cui Giuliano venne a sacrificare devotamente al levarsi del sole), o al Cristo, la monarchia del basso impero fa dell'imperatore un mediatore, già trascendente, tra gli uomini e la divinità suprema. L'atteggiamento è tanto radicato nel quarto secolo che, circa venti anni dopo la scomparsa di Giuliano, in un momento in cui il cristianesimo sarà già diventato a sua volta la religione di Stato imposta a tutti i sudditi dell'impero, il panegirista latino di Teodosio potrà ancora proclamare pubblicamente: « la Spagna ci ha dato un dio » (*Panegyrici Latini* XII 4, 5). Se si parte dall'esistenza di una simile tradizione, solidamente ancorata nella coscienza politica romana della tarda antichità a partire almeno dai Severi, possiamo apprezzare meglio lo sforzo positivamente reazionario di Giuliano per ridefinire il suo ideale di un monarca filosofo secondo il pensiero e il sentimento di Platone.

Il manifesto di questo ideale, insieme politico e filosofico, costituito all'inizio del suo Augustato dalla *Lettera* (aperta) *a Temistio*, non deve considerarsi tuttavia come la repentina « dichiarazione » d'un sovrano al quale la scomparsa di Costanzo e l'arrivo ritardato al potere supremo e senza rivali avrebbero permesso infine di proclamare quello che voleva essere. Anche sotto forme ancora prudenti, accennate nella cornice costrittiva della tradizione dei panegirici del sovrano – in uso a partire dai successori di Alessandro –, possiamo e dobbiamo seguire il progresso di un simile pensiero, come già hanno potuto farlo i contemporanei, nei tre panegirici scritti di seguito da Giuliano rispettivamente in onore dell'imperatore Costanzo e dell'imperatrice Eusebia nel 356-7 e nel 358-9, nel riposo dei suoi inverni gallici, e dunque molto probabilmente a Lutezia.

La lettura politica e teoretica del primo *Panegirico di Costanzo*, come l'abbiamo appena proposta, può fondarsi sul giudizio che lo stesso Bidez, uno dei suoi editori più recenti, ha dato di questo discorso imperiale: « Sull'esempio del filosofo che si era scelto come maestro » (cioè, Temistio), « fingendo di descrivere l'imperatore qual è, Giuliano lo rappresenta come dovrebbe essere ». Tendendo a Costanzo lo specchio di questo principe ideale, Giuliano prende subito le distanze dagli ora-

tori e dai poeti, ed enuncia la sua intenzione: parlerà dal punto di vista del filosofo. « L'antica legge, emanata da colui che, primo, scoprì per gli uomini la filosofia », gli prescrive di non dire nulla che non « miri al merito personale e alla bellezza, in parole come in atti » (*Or.* I 3 cd). Qui, dunque, si resterà molto lontani dalla teologia banale della vittoria imperiale e della sacralità politica della persona dell'imperatore, ricalcata a gara e senza sosta dai panegiristi ufficiali della tarda antichità.

I tre discorsi di Giuliano, del resto, si distaccano sempre di più da questa miniera di luoghi comuni. All'inizio del primo, egli si affretta a ricusare poeti e retori come artigiani di finzioni e di iperboli; il progetto, da noi appena delineato con le parole dello stesso Giuliano, somiglia di più a quello di un protrettico alla vita filosofica. Nel secondo, Giuliano si dichiara « incapace di inventare nulla, di ornare il proprio linguaggio, accontentandosi di dire la verità come gli viene alla mente », prima di denigrare gli ascoltatori critici i quali se ne lamenteranno « sotto l'influenza dei beati sofisti » (*Or.* III 126 b). Infine, l'ultimo dei tre discorsi distingue nettamente una prima parte, consacrata a un « elogio oratorio », da una seconda dedicata a un « elogio filosofico ». Giuliano introduce quest'ultimo schernendo i panegiristi ufficiali e « i sofisti eminenti » che, quando raccontano le grandi imprese del principe, inducono la folla a « farne un elogio abbastanza volgare »; se la prende inoltre con gli appassionati di questa letteratura da paccottiglia: « Proprio voi... mostrate tanto piacere nell'ascoltare questi panegiristi da indurli a esibirsi in eccesso » (*Or.* II 78 bc).

Scritti nel ritiro di due inverni, i tre elogi, dunque, sono altrettanti messaggi personali, già una sorta di lettere più o meno aperte, secondo la diffusione che i destinatari imperiali hanno creduto bene di darne. Sono anche come monologhi oratorii e filosofici, che partono dalle regole del genere per abbandonarle meglio lungo il cammino. Ci si può chiedere quindi in che misura non si tratti di « giochi seri », alla maniera socratica e platonica: in una mistura che troverebbe i suoi precedenti nelle forme ellenistiche e romane della parodia, Giuliano già mescola, a una imitazione più o meno apertamente ironica degli elogi iperbolici al modo dei panegiristi, dichiarazioni sempre più personali e precise sul proprio ideale, politico e religioso, di sovrano.

Da un simile punto di vista, non si può fare a meno di essere colpiti dal cambiamento che si scorge tra il primo « dittico » del 356-7 e l'elogio più lungo del 358-9. Siano o meno i titoli opera di Giuliano, a questo riguardo sono comunque eloquenti. Si passa dall'*Elogio dell'imperatore Costanzo* all'*Elogio dell'imperatrice Eusebia*, poi al grande trattato (la parola ἐγκώμιον, « elogio », scompare dal titolo) *Degli atti dell'imperatore o della regalità*. La seconda parte dell'ultimo titolo riprende quello dei celebri discorsi di Dione Crisostomo nel secondo secolo; la scomparsa del nome stesso di Costanzo indica fino a qual punto Giuliano intenda attenersi al livello delle idee generali, mentre il sottotitolo annuncia una meditazione politica, che si pone subito sotto il segno di tutta una riflessione sulla monarchia di tradizione ellenistica.

Ciò che abbiamo appena definito il primo « dittico » è estremamente discreto sulle componenti religiose del potere imperiale. Vi si nomina raramente la « divinità », la « Provvidenza » è invocata una sola volta di sfuggita, gli dei stessi del pantheon tradizionale sono praticamente assenti. Nel primo discorso, Roma dapprima compare solo sotto forma di perifrasi: citando lo stesso Costanzo, Giuliano la designa come « la madre e la maestra delle virtù » (*Or.* I 6 b). Il tema propriamente morale dell'elogio è posto nei termini seguenti: Costanzo si mostra degno dei suoi due antenati che « sono stati giudicati meritevoli dell'impero grazie alle loro virtù » (*Or.* I 7 a). In questa presentazione moralizzante, che coincide con quella dell'*optimus princeps* traianeo, si è lontani dal concetto della trasmissione ereditaria di un potere sacro. Sin dall'educazione di Costanzo, appare, nella penna di Giuliano, la quadriga delle virtù platoniche, che in seguito accompagneranno puntualmente il racconto delle sue imprese. Prudenza, forza, giustizia e temperanza si sarebbero costantemente manifestate in tutti i suoi atti, compresi in particolare i rapporti con i congiunti. Se si confrontano con queste pagine i dettagli forniti da Giuliano cinque anni dopo, con una violenza amara, contro il principale responsabile del massacro del 337 e dell'esecuzione sommaria di Gallo nel 354, non si può fare a meno di sospettare, sotto questi elogi, qualche antifrasi sarcastica. Ciò comunque non impedisce all'autore di dimenticare in qualche modo Costanzo, per rendere sinceramente omaggio a queste

quattro virtù in sé stesse, e di fissare la sua attenzione sull'idea platonica che egli si fa dell'imperatore. Questo ideale di equilibrio fra la cultura e l'azione si traduce nell'associazione di parole fra « l'intelligenza e la forza » (σύνεσις καὶ ῥώμη), destinata ad apparire di nuovo a più riprese nell'opuscolo (*Or.* I 12 a e *passim*). L'imperatore deve essere un « eroe dotato di saggezza » (*Or.* I 39 b), capace di sottomettersi volontariamente alla natura e alla legge, di praticare le virtù che sono proprie di chi esercita il potere: disinteresse, clemenza, magnanimità.

Questo ritratto nell'*Elogio dell'imperatrice Eusebia* supera la semplicità di un abbozzo. È un bell'omaggio di riconoscenza, molto più diretto e sentito, ma ugualmente pacato, che si nutre di reminiscenze letterarie; si rivolge alla donna intelligente e forte, alla cui protezione in effetti Giuliano deve il potere e, molto probabilmente, la vita. È lei che ha combinato un incontro tra Costanzo e Giuliano, che ha disarmato la diffidenza del marito per il sopravvissuto al massacro del 337, che ha ottenuto una libertà sempre maggiore per il giovane sospetto confinato a lungo in residenza sorvegliata nel cuore dell'Asia Minore, che ha convinto infine l'Augusto a elevarlo alla dignità di Cesare. In questa specie di madre adottiva, Giuliano vede una nuova Arete: tra il nome (Ἀρήτη) della leggendaria regina dei Feaci, nell'*Odissea*, e l'incarnazione della virtù (ἀρετή), c'è solo la differenza tra un *epsilon* e un *eta*. Si tratta per lui anche di una nuova Penelope, se non della « statua » stessa « della modestia » o della « saggezza » (*Or.* III 123 a): gli appare così al momento del loro primo incontro – attraverso le immagini di quella « teurgia telestica » di cui abbiamo ricordato in precedenza la liturgia sacra –, come l'ἄγαλμα σωφροσύνης, la « statua della saggezza », ed è rimasto affascinato da questa Macedone dalle qualità eccezionali.

Eusebia, però, non è per Giuliano solo il giardino di virtù che si compiace di far visitare con entusiasmo ai suoi lettori. È una creatura divina, predestinata a essere la degna sposa del principe, una donna capace di fare il bene, che ha saputo « onorare in Giuliano il nome di filosofo » (*Or.* III 120 b), fomentare la sua passione per la lettura con il dono di libri che l'hanno riempito di gioia. Insomma, l'imperatrice e il gio-

vane hanno comunicato in uno stesso amore per i libri e per la cultura greca, destinato a rimanere una componente importante dell'ellenismo di Giuliano. Ricordando questa grande dama « di stirpe tutta greca » (*Or.* III 110 b), il Cesare è indotto a dichiarare il suo patriottismo ellenico, ad affermare che « la filosofia non è del tutto scomparsa dalla Grecia » (*ibid.*, 119 b), a comporre con ammirazione « una lode della cara Ellade » (*ibid.*, 119 d). Su un piano più propriamente politico, un simile elogio si accorda curiosamente con una nostalgia esplicita per l'antica grandezza del consolato, e per un *ancien régime* (παλαιὰ πολιτεία) che è quello della repubblica romana. Così, la meditazione politica di Giuliano continua a tessersi tra le tradizioni dell'Oriente e quelle dell'Occidente romano.

Tuttavia è l'Oriente ad avere il sopravvento (e con quanta audacia!) nella terza opera. In questo trattato *Della regalità*, Giuliano appare sicuro di sé, fino a una certa insolenza, che ancora si allegorizza ingegnosamente nell'evocazione iniziale della disputa omerica tra Achille e Agamennone: i rapporti tra l'eroe e l'Augusto appaiono già più tesi. Possono esserlo a maggior ragione in quanto Giuliano non fa più mistero qui della sua scelta per il paganesimo: un paganesimo che deve trovare, in primo luogo, supporto ed espressione nell'idea che un imperatore si fa della sua dignità e delle sue funzioni. Vero e proprio manifesto politico della « regalità filosofica », secondo la giusta formula di J. Bidez, il trattato comincia con il ricordare, applicandoli al principe, i *Paradossi stoici* ai quali Cicerone aveva già consacrato un piccolo trattato: solo il saggio è nobile, ricco, libero, sovrano. Proposizioni reversibili: così deve essere anche un monarca degno di questo nome.

Ma la novità maggiore consiste nel manifesto religioso. Giuliano vi si sofferma a lungo e senza ambagi, in ciascuna delle due parti del trattato. Se l'uomo è « il dio che si trova in noi », bisogna che il principe prenda coscienza di dover essere, di essere, per i suoi sudditi, « un buon δαίμων » (*Or.* III 92 a sg.). A questo fine, la lettura di Platone deve « nutrire e purificare la sua anima » (*ibid.*, 69 c). Allora, « comprendendo e sentendo ciò che è dio, a causa della sua parentela con lui », il principe deve trarne le conseguenze: « rimanere fedele al culto prescritto dalla legge, e non trascurare così il culto

reso all'Essere supremo» (*ibid.*, 70 d). Fino a questo punto preciso, ammettendo qualche adattamento di un vocabolario platonizzante, era anche possibile praticare una lettura cristiana di questa teologia del potere e del suo esercizio, compresa quella « pietà » che alla fine si raccomanda al principe. Tuttavia, già l'attribuzione al re della caratteristica di « sacerdote e di profeta » (*ibid.*, 68 b) si rivelava difficile da « cristianizzarsi ».

Nella seconda parte del trattato nessun dubbio è più possibile. « Lungi dal disdegnare il culto degli dei », questo « re magnanimo » non avrà solo pietà per i genitori, ma anche « venerazione per le divinità che proteggono la famiglia » (*ibid.*, 86 a). In breve, « fissiamo piuttosto il nostro sguardo sul re degli dei, di cui un vero principe deve essere il profeta e il ministro » (*ibid.*, 90 a). Diocleziano Giovio non si sarebbe espresso diversamente, a parte questa « profezia » in cui si sente l'influenza della corrente teurgica e oracolare derivata dagli *oracoli caldei*. Con assoluta naturalezza, implicitamente, Giuliano propone al cristianissimo Costanzo niente meno che di ravvedersi, restaurando il culto degli dei nazionali, poliadi o familiari, senza rinunciare per altro a venerare la « divinità » suprema, la cui figura più prossima è « il re degli dei » della tradizione greca. Se il destinatario imperiale del primo trattato aveva ancora potuto nutrire qualche illusione sull'obbedienza politica e religiosa del suo Cesare filosofo, il trattato *Della regalità* non gli lascia più alcun dubbio possibile. Prima della rottura politica, questo trattato segna la rottura religiosa, già consumata, fra il Cesare Giuliano e l'Augusto Costanzo, principe bigotto fino alla credulità più grossolana: lo dimostra un aneddoto, raccontato da Sulpicio Severo, sull'« angelo » – in carne e ossa – che avrebbe portato a un vescovo del suo seguito la notizia della sanguinosa vittoria di Mursa.

## 5. *Politica e mistica di Giuliano Augusto (361-2): teologia della Madre degli dei*

Dovranno trascorrere ancora due anni prima che questa rottura sia sancita irreversibilmente dal *pronunciamiento* di Parigi, subito prima della campagna fulminea che fa cadere nelle mani

di Giuliano l'Italia settentrionale fino ad Aquileia e l'Illirico fino alle porte della *pars Orientis* dell'impero: il « passo di Succi », che gli avrebbe aperto la Tracia e dunque l'accesso a Costantinopoli. Al nostro scopo, però, la storia di questi avvenimenti importa meno del progresso della riflessione politica e religiosa di Giuliano, attraverso il trittico di opere sulla regalità di cui abbiamo appena tratteggiato l'apporto.

Il carattere sempre più indissolubilmente religioso e politico di questo « programma di governo » ha mostrato quanto spazio continuasse a occupare nella vita di Giuliano la ricerca personale di una saggezza teosofica, al centro di una attività pubblica assillata da responsabilità e da urgenze quotidiane, anche se gli svernamenti a Lutezia concedevano qualche pausa propizia a un certo raccoglimento filosofico. Ne consegue che bisogna affrontare con circospezione la lettura storica dell'avvenimento di Parigi: la presa del potere, che innalza bruscamente Giuliano dalla dignità di Cesare alla pienezza di quella di Augusto, e che dunque fa già di lui, per quanto Costanzo se ne potesse dispiacere, l'eguale di quest'ultimo. In effetti questa lettura non può fondarsi su una distinzione, tutta moderna, tra mistica e politica: esse si erano confuse per Giuliano in una stessa e unica prospettiva. Sarebbe dunque inopportuno mettere fra parentesi la religiosità del Giuliano teosofo, per smontare il succedersi dei fatti di Parigi come il meccanismo puramente politico di una presa di potere nel senso brutale e moderno dell'espressione. Il machiavellismo sarebbe anacronistico e insufficiente a dare un'idea, chiara e distinta, di un succedersi di avvenimenti che sembra non essere stato né distinto né chiaro. Proprio in ragione diretta dell'estrema e cangiante complessità della personalità di Giuliano, rimarrà sempre difficile comprendere nettamente « wie es eigentlich gewesen ist ».

Bisogna cercare dunque di collocare il concatenarsi di questi avvenimenti tumultuosi, in qualche modo, a mezza strada tra il complotto organizzato e le coincidenze. Lo schema è appunto quello di un'usurpazione che si fonda su un *putsch* militare, come l'impero ne aveva conosciuti e ne conoscerà ancora. I soldati insorti proclamano il loro capo « Augusto ». Volente o nolente (qui il ventaglio delle nostre congetture può andare dall'ipocrisia cinica alla sincera sorpresa), Giuliano

finisce con l'accettare. Va ricordato a quanti, ancora di recente, hanno creduto alla premeditazione di Giuliano, che i suoi soldati non attesero gli avvenimenti di Parigi per tentare una simile proclamazione? Infatti, seguendo l'uso della più antica proclamazione degli *imperatores* romani sul campo della loro vittoria, essi avevano già voluto acclamare « Giuliano Augusto » la sera della battaglia di Strasburgo (Ammiano, XVI 12, 64). Per quale ragione il « complotto » di Parigi non potrebbe essere stato l'opera di uno o di parecchi ufficiali, al comando delle unità trasferite dalla Gallia in Oriente, in seguito all'ordine imperioso di Costanzo? Le coincidenze, che possono apparire sconcertanti, non sono meno ambigue nelle loro cause: passaggio delle truppe per Lutezia, visita di Giuliano al loro accampamento, libelli distribuiti nel campo in favore del *pronunciamiento*. L'essenziale, al nostro scopo, consiste nelle successive reazioni di Giuliano di fronte all'esercito insorto che acclama « Giuliano Augusto ». Perché Giuliano avrebbe mentito accanitamente, difendendosi in seguito, a più riprese, dall'accusa di essere stato all'origine dell'avvenimento? Perché invece non credere piuttosto a questo teosofo, talvolta illuminato, quando assicura di aver chiesto allora un segno dagli dei, e di averlo ottenuto prima di acconsentire alle richieste dei soldati? In un frangente così grave, dopo aver riletto attentamente il trittico della meditazione di Giuliano sul potere e la monarchia, sembra coerente con tutto quanto sappiamo per altro verso della sua personalità e delle sue azioni ritenere che questo avvenimento non fu inizialmente organizzato da lui. Fu subìto da lui, poi permesso, come una manifestazione della volontà di quegli dei di cui intendeva restaurare il culto. E Ammiano sembra essere nel giusto, facendo credito alle affermazioni dello stesso Giuliano: « Cesare fu costretto ad acconsentire » (*Caesar adsentire coactus est*: Ammiano, XX 4, 17).

Il successo delle ultime campagne oltre il Reno prima di lasciare le Gallie, l'impotenza e la rinuncia dei fedeli di Costanzo in Gallia dopo l'avvenimento, l'offensiva lampo e l'occupazione della maggior parte dell'Illirico senza spargere sangue, la morte di Costanzo prima dell'inizio di ogni ostilità tra i due imperatori, l'accoglienza entusiastica delle città attraversate: tutto ciò non poteva non rafforzare Giuliano sulla fonda-

tezza delle proprie convinzioni e dei suoi progetti. Proprio sul rapporto fra simili avvenimenti e una riflessione ormai da lungo tempo matura, la *Lettera a Temistio* reca testimonianza commovente, perché sincera, delle inquietudini del principe: sarà egli capace di rispondere a una tale attesa degli dei e degli uomini? E, soprattutto, di innalzarsi alla grandezza del personaggio che aveva immaginato nel corso delle sue letture e dei suoi colloqui, nel cuore delle Gallie, durante le lunghe notti invernali a Lutezia? Questo personaggio di sovrano virtuoso, di cui aveva tracciato pazientemente l'eminente figura allo stesso tempo morale e religiosa nel trittico delle opere indirizzate a Costanzo e a Eusebia, è quello di un re sacerdote, profeta e ministro degli dei, per giunta un saggio al potere secondo l'ideale di Platone. Ma come riuscire nei fatti, là dove lo stesso Platone aveva fallito, e nel semplice ruolo di consigliere di un principe? Come essere superiore alla propria Fortuna e mostrarsi a tutti, in ogni circostanza, « il solo nobile, ricco, libero e sovrano »? Come realizzare questo programma alla testa di un impero già così largamente e profondamente cristianizzato? Scritta in un momento in cui quasi tutto si è appena avverato per Giuliano divenuto Augusto, la *Lettera a Temistio* è la confessione patetica, ma anche la meditazione pacata, di un uomo che sa ancora di essere, e probabilmente più che mai, con « le spalle al muro ». Questa lunga confidenza a un maestro ammirato e amico, questo esame di coscienza minuzioso, trae da ciò il suo eccezionale valore. Così, questa *Lettera* è un dialogo ansioso e senza illusioni tra la persona di Giuliano e il personaggio di cui egli appunto aveva già tracciato l'abbozzo ideale. La sua persona sarà capace di incarnare il personaggio che ora non si tratta di immaginare, ma di divenire?

Non seguiremo qui, nei particolari, l'inizio del vasto programma di riforme politiche e religiose ideato da Giuliano per « ristabilire ciò che era crollato », risanare ciò che era corrotto, assicurare all'impero rinnovato funzionari integri e devoti, in tutti i campi, alla restaurazione dell'« ellenismo ». Ben presto l'impresa si scontra con difficoltà molteplici, gli oppositori si rivelano numerosi, forti, risoluti. Sono i fedeli di Costanzo, cacciati dalla corte o addirittura incriminati, dopo un regno di circa un quarto di secolo. C'è anche un esercito che non

aderisce al progetto e all'autorità di Giuliano in modo così incondizionato come le truppe da lui condotte dalle Gallie; e se quest'esercito domina il tribunale di Calcedonia, se ne serve per soddisfare vendette personali. D'altra parte, se i non cristiani sono contenti quando assistono al ristabilimento dei culti pubblici, si tratta per la maggior parte di conformisti e di tradizionalisti senza fervore, del tipo di Cecilio Natale, quel « pagano medio » di cui Minucio Felice aveva tracciato il ritratto nel secolo precedente. Gli stessi sacerdoti pagani manifestano un entusiasmo più che moderato nel trasformarsi in saggi, in asceti, in attivisti di una specie di « pastorale » pagana. Questi prebendari ritrovano volentieri le loro prebende, ma non sono pronti a modellare la condotta e lo stile di vita su quelli del clero cristiano, come vorrebbe l'imperatore: *hinc illae lacrimae*... La corrispondenza di Giuliano è significativa su questa forza d'inerzia, da parte del clero pagano, contro cui si scontra l'imperatore. Anche gli ebrei non mostrano molta fretta nel lasciare che questo *goy* idolatra restauri il tempio di Gerusalemme!

Il nuovo paganesimo, proposto da Giuliano, non è solo il ristabilimento di una religione poliade e politica, volta ad assicurare l'avvenire di Roma grazie alla ritrovata *pax deorum*, rinnovando ciò che Ammiano definirà il patto originario fra *Virtus* e *Fortuna*. Giuliano ha un'idea più alta e più astrusa dell'alleanza fra gli uomini e gli dei. Vorrebbe inculcare, imporre all'*élite* dirigente, se non alle masse popolari, quella mescolanza di religiosità misterica, di filosofia platonica, molto evoluta se non deviata, di contemplazione teoretica e mistica, di rispetto degli oracoli e di tutte le forme di divinazione e di rivelazione, che gli hanno insegnato Massimo di Efeso e Prisco. La loro presenza al suo fianco s'interporrà spesso tra lui e la realtà dell'impero e del paganesimo contemporanei, tanto da lasciargli sperare quasi fino alla fine che un tale programma non fosse una chimera.

In questo stato d'animo, Giuliano, teosofo e scrittore, che compie il suo mestiere d'imperatore nel migliore dei modi, trova il tempo di sostenere la propria azione politica redigendo due trattati che sono allo stesso tempo professioni di fede personale e atti di « propaganda », nel senso in cui i cristiani parleranno di « propagazione della fede ». Queste due inten-

zioni complementari stabiliscono il duplice interesse di quello che si è potuto definire il suo « dittico canonico ». Da un lato, sono pagine di autobiografia spirituale, rivelatrici tanto del pensiero teologico di Giuliano quanto del contenuto e delle forme del sentimento religioso e dell'esperienza spirituale degli ultimi pagani. D'altro lato, una teologia tenta di definirvi ciò la cui assenza, o la cui incoerenza, aveva costituito l'inferiorità delle religioni pagane di fronte al cristianesimo: l'assenza di un dogma preciso, suscettibile di dare un contenuto esatto a una fede. Come stabilire delle passerelle, se non un ponte, tra una mitologia e una teologia? Le contorsioni intellettuali, spesso oscure, che rendono ardua la lettura di questi trattati, derivano sia dalla difficoltà stessa dell'impresa, sia dalla sottigliezza di Giuliano. Per lui si tratta infatti di costruire un metodo coerente, che manifesti una compatibilità fra miti irrazionali e il discorso razionale di un θεόλογος.

Questo dittico teologico e spirituale dell'anno 362 associa il discorso *A Helios re* al discorso *Alla Madre degli dei* come il cielo alla terra, come il solstizio d'inverno all'equinozio di primavera. In effetti, hanno accompagnato entrambi le liturgie stagionali in onore di queste grandi divinità. Quella della Grande Madre, come si è svolta in primavera a Costantinopoli tra il 22 e il 25 marzo; quella del *Solis* ἀγών, come l'imperatore l'ha probabilmente celebrata ad Antiochia il 25 dicembre del 362, *dies natalis Solis invicti*, « giorno della natività del Sole invincibile ».

Scegliere la Madre degli dei come soggetto di un primo manifesto propagandistico a favore di un paganesimo rinnovato, a prima vista può sembrare sorprendente. Perché non rispettare l'adagio virgiliano *Ab Iove principium*, o non cominciare almeno da quel Sole che per i pagani, da Aureliano in poi, è il primo dio ufficiale dell'impero? In effetti, per non parlare dell'ispirazione improvvisa da cui Giuliano dichiara di essere stato colto inopinatamente, questa scelta si rivela una scommessa ingegnosa. Giuliano celebra, in realtà, uno dei culti più arcaici e irrazionali dell'Asia Minore: quello che i Frigi di Pessinunte rendevano a una pietra nera. Qualche aerolito? In ogni caso un betilo, una pietra sacra, oggetto di un culto molto primitivo. Anche considerandola al livello storico della sua ellenizzazione, la mitologia della Grande Madre, i racconti

dei suoi amori con Attis e dell'autocastrazione di quest'ultimo, appaiono fra i più barbari della mitologia greca. La loro stranezza spiega il fascino che avevano esercitato, quattro secoli prima di Giuliano, sull'immaginazione di un alessandrino latino come Catullo. Ma se si osserva, come fa abilmente Giuliano sin dall'inizio del suo trattato, l'antica diffusione di questo culto frigio ad Atene e poi a Roma, ci si convince del suo interesse particolare. Nella prospettiva di una riunificazione religiosa dell'impero, questo culto si presentava sì come una *religio* asiatica, ma comune all'Oriente più remoto, alla più antica tradizione ateniese, alla religione romana fin dalla seconda guerra punica. Giuliano proclama questa continuità dall'inizio del suo opuscolo. Parlare della Madre degli dei vuol dire esporre un « rituale di... purificazione » che « dalle origini » (in realtà dal 204 a.C.!) « ci fu *rivelato* » (a noi Romani) « dopo essere stato *trasmesso* dai più antichi Frigi e *accolto* in primo luogo dai Greci » (159 a). Già da questa frase si presenta un vocabolario religioso che conferma il tono misterico della domanda posta all'inizio: « Divulgheremo quanto non deve essere rivelato e divulgato? ».

Si tratta della semplice messa in scena verbale di una laboriosa dissertazione teologica? Accostarsi così al testo provocherebbe fraintendimenti rispetto alle circostanze concrete e personali della sua composizione, del suo *Sitz im Leben Julians*. Se si crede a Giuliano, subito prima di cominciare a scrivere egli ha appreso l'esistenza di un trattato simile, composto un tempo da colui che egli chiama altrove « il divino Porfirio »: « A quanto mi si dice, anche Porfirio ha scritto un trattato filosofico su un simile argomento, di cui sono indotto a parlare proprio per l'occasione di queste sacre cerimonie » (161 c). Si tratta probabilmente dell'opera di Porfirio *Sulle allegorie teologiche dei Greci e degli Egiziani*, opera di cui conosciamo solo il titolo. Con maggior precisione, l'imperatore ci informa che questa ispirazione improvvisa, « sopravvenuta » in lui, ha provocato una stesura ininterrotta, durante una notte che deve essere una delle tre notti del *triduum* metroaco della fine di marzo: « Per comporre questo discorso, non ci è stata concessa che una breve parte della notte, senza neppure poter prendere fiato, o aver fatto letture e ricerche preliminari, e anzi senza che neanche pensassimo di parlarne prima di chie-

dere queste tavolette » (178 d sg.). Giuliano non potrebbe dire in modo più chiaro di aver vissuto questa stesura come la scrittura automatica di una sibilla o di un « oracolo caldeo ». Bidez ha detto bene: « Presenta la sua dottrina da iniziato ispirato, dottrina che non deve la sua esistenza se non al furore divino ».

Neppure la stesura notturna è probabilmente solo l'accessorio di una messa in scena letteraria o, meglio, di una drammaturgia misterica. Da Ammiano Marcellino sappiamo infatti che Giuliano consacrava comunque una parte delle sue notti alla lettura e alla meditazione, ma in primo luogo alla preghiera: « Pregava di nascosto Mercurio, che l'insegnamento dei teologi rappresenta come l'intelligenza dell'universo, quella che, più pronta degli altri spiriti, risveglia la loro attività » (Ammiano, XVI 5, 5). La parte finale di questa notizia chiarisce bene, del resto, il sentimento di « ispirazione » espresso da Giuliano. Altre testimonianze ci assicurano che Giuliano nutriva per la Grande Madre una devozione particolare: il suo pellegrinaggio a Pessinunte, che lo induce a deviare nel corso del tragitto da Costantinopoli ad Antiochia, per « venerarvi la divinità e propiziarsela con preghiere e sacrifici » (Ammiano, XXII 9, 5); la lettera di Giuliano a Callissena, sacerdotessa di Demetra, cui « affida il sacerdozio della grandissima Madre degli dei, la dea frigia, nella città di Pessinunte, cara agli dei » (*Ep.* 81, 389 a); la sua presenza infine alle feste metroache del marzo del 363, a Callinicum sull'Eufrate, subito prima che si scateni l'offensiva in territorio persiano: « È là che, il 27 marzo, il giorno in cui si celebrano a Roma le processioni in onore della Madre degli dei, passò la notte in uno stato di gioia e di esaltazione, dopo aver compiuto solennemente i riti sacri secondo il costume antico » (Ammiano, XXIII 3, 7). È questo lo stato d'animo esaltato ed esaltante, nel silenzio notturno propizio al raccoglimento, ai sogni e alle visioni, che deve aver provato l'imperatore teosofo quando redigeva il discorso *Alla Madre degli dei*. Professione di fede, omelia liturgica, oracolo dettato dagli dei: questo manifesto per un nuovo politeismo fu in primo luogo la meditazione orante di una specie di « veglia pasquale metroaca ». La congiuntura dell'equinozio di primavera contribuisce non poco all'esaltazione da cui viene colto l'ispirato. La sua parola ne riceve allo stesso

tempo solennità liturgica e il fervore di una esperienza spirituale rianimata dai riti di rinnovamento: « Infatti, è appunto verso primavera e l'equinozio che si compiono questi riti, mentre ciò che nasce interrompe la sua nascita, e il giorno diviene più lungo della notte, il che stabilisce un rapporto intimo con le anime nella loro ascesa ».

Questa frase del « catechismo pagano » di Salustio, *Degli dei e del mondo* (4, 11), scritto probabilmente poco dopo il nostro trattato, ce ne offre un'importante chiave di lettura. In effetti, essa rende chiari gli stretti legami che vi si intrecciano tra una teologia dogmatica e una teologia spirituale, così come fra gli atti di una liturgia e la loro esegesi filosofica. Dunque, non bisogna prestar fede, troppo rapidamente, alle apparenze di fredda dissertazione astratta, che sono quelle delle sue pagine più astruse. Del resto, la sola considerazione del loro stile agitato, tumultuoso – talvolta si potrebbe anche dire esaltato – ricorda un po' il terribile ritratto della *trance* di Giuliano, apprendista filosofo, tracciato da Gregorio di Nazianzo (ved. sopra, p. XVIII). Tuttavia basti constatare anche che il trattato si impegna in problemi di contenuto e di forma iniziatica: l'inno finale alla Madre, celebrazione e preghiera di domanda, permette anche di scorgervi bene il registro affettivo di un autentico « scritto spirituale ».

Qui, mitologia, cosmologia, esegesi razionalizzante, si compongono in un sistema, sotto l'egida di una teosofia neoplatonica alla maniera dei discepoli asiatici del « divino Porfirio ». Grazie a un rovesciamento, che non è meno familiare alla rappresentazione pagana degli inferi, la dea eminentemente ctonia di Pessinunte è divenuta qui, in quanto Madre degli dei, la paredra del « Grande Helios »; cioè una dea almeno metaforicamente urania: poiché il cielo, che le è proprio, è piuttosto il « luogo iperuranio » di Platone, cielo al di là del cielo e luogo di assoluta trascendenza. Dire chi è la « Madre degli dei » vorrà dire, dunque, tratteggiare – ma con quanti giri e con quante deviazioni! – gli elementi di un'ontologia neoplatonica destinati a costituire il contenuto di un *credo* pagano universale. Questa ontologia stabilisce una gerarchia, di origine plotiniana, dove gli dei si sovrappongono, a quattro livelli dell'essere, su una specie di scala di Giacobbe che collega il cielo alla terra, e la pura essenza intelligibile all'universo sen-

sibile. Il livello mediano di Helios re, il mediatore, è collocato sotto il grado superiore della trascendenza suprema. In questo secondo grado dell'essere, la Madre è vista come « la sorgente degli dei intelligenti e demiurghi, che governano gli dei visibili » (166 a). Quindi Attis emana dal sole apparente, al terzo grado dell'emanazione divina, che è quello del mondo sensibile. Scende qui giù fino al mondo dei corpi, fino a questo quarto grado dell'essere dove la luce divina cade nelle tenebre della materia, come Attis che si unisce alla ninfa. Da questo mondo della generazione e della corruzione, risuscitando con il rinnovarsi della natura a primavera, comincia la sua risalita verso la Madre, e mostra così alle anime degli iniziati il cammino dell'« anabasi » che esse debbono seguire. In tal modo il mito metroaco si attualizza in un metodo spirituale di progresso interiore verso la divinità: « L'uomo è un dio caduto che si ricorda dei cieli », dirà ancora il poeta romantico francese Lamartine.

Questa captazione del mito antico, e della sua *rappresentazione* liturgica, nel senso più forte di una celebrazione collettiva e di una attuazione personale, si opera attraverso un'esegesi filosofica. Questa è il punto d'arrivo di un millennio di discorso teologico della filosofia greca; almeno di quella che non ha respinto, in nome della ragione, ogni religione come troppo umana, ma che, praticando l'esegesi allegorica, ha cercato di compiere e d'imporre una lettura allegorica della mitologia. Il suo modello naturalmente è rimasto la lettura allegorica di Omero e dei suoi miti da parte di quell'Eraclito che non bisogna confondere con il suo omonimo, il filosofo presocratico. Gli stoici avevano sviluppato e divulgato una simile lettura, rendendola compatibile con il loro monismo teologico: se il « fuoco artista » è dovunque, se Dio coincide con tutto ciò che esiste, gli dei non sono che le ipostasi più o meno privilegiate della divinità unica. Questo politeismo gerarchizzato non è inconciliabile con la dialettica platonica dei gradi dell'essere, né con il mito gnostico della discesa delle anime nella materia e della loro salvezza grazie a una risalita « nella cara patria » della divinità suprema. La lettura neoplatonica del ritorno di Ulisse « nella cara terra patria », φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν, diviene così, per i letterati della tarda antichità, uno dei modelli preferiti del metodo spirituale.

I due trattati di Giuliano si collocano dunque al punto estremo di convergenza di tutte queste correnti, alla fine di una osmosi giunta al suo ultimo punto di complessità nel neoplatonismo del quarto e del quinto secolo, da Giamblico a Giuliano, e da Giuliano a Proclo. Appunto per questa ragione la parola d'ordine, letta e vissuta da Giuliano nella celebrazione del *triduum* della Grande Madre alla fine di questo mese di marzo, è tipicamente neoplatonica, anzi di stretta osservanza plotiniana: « Risalire... verso lo stesso Uno » (169 c).

Tuttavia questo intento di salvezza personale non si risolve per Giuliano nella fuga dal mondo, fuori dal sensibile, come la raccomandava Plotino. Nella preghiera che rivolge infine alla Grande Madre, Giuliano intende che questa « risalita » sia appunto compatibile con le preghiere di richiesta di un culto pubblico di tipo tradizionale. Per assicurare quaggiù la felicità degli uomini, chiede infine alla Madre degli dei di aiutarlo ad annientare il cristianesimo, per continuare nella realizzazione del virgiliano *imperium sine fine dedi* (180 ab). Lo scrittore firma in qualche modo il suo manifesto, designando sé stesso come filosofo, come teurgo e come imperatore. L'ordine di questi tre titoli non è indifferente; riflette per Giuliano i tre gradi del suo essere personale, così come questa preghiera per sé stesso è posta significativamente dopo la preghiera del principe per « tutti gli uomini ».

Il Sole occupa già un posto capitale in questo primo trattato: si è visto sin dall'abbozzo della sua teologia. Attis era considerato come una emanazione del « terzo creatore » (161 d e 165 a). L'esegesi del suo mito induceva a porre l'accento sul « principio igneo » simboleggiato dal leone (167 bc). E la data equinoziale della grande liturgia metroaca lo collegava strettamente con la celebrazione della risalita del sole sull'eclittica, nel momento in cui la luce avrebbe superato in durata le tenebre della notte: il senso di questa data è quello, appunto, che « il sole comincia ad avvicinarsi a noi » (172 a). Questa considerazione ha persino spinto Giuliano a scrivere una pagina, in parte digressiva, sugli elementi di una teologia spirituale solare: « I raggi anagogici del sole hanno uno stretto rapporto con quanti aspirano a liberarsi dalla generazione... come non dovrebbe (il sole) attrarre e guidare in alto le anime beate...? » (172 bc).

## 6. *La religione di Helios re culmine del paganesimo antico*

Dogmatica e spirituale, questa teologia solare si dispiegherà nella seconda parte del dittico: il discorso *A Helios re*, composto ad Antiochia nel dicembre del 362. In questo soggiorno nella capitale siriaca, Giuliano ha fatto una sorta di pellegrinaggio al sole nascente, andando a sacrificare al Baal del monte Casio. Celebrava così il dio supremo nel suo appellativo ellenizzato, su un'altura siriaca dove millenni di adoranti erano venuti a recare i loro omaggi al Signore del cielo come si manifesta nello splendore mattutino del sole risuscitato: « Nel giorno stabilito per le feste, salì sul Monte Casio da dove, al secondo canto del gallo, poteva vedere prima di chiunque altro il sorgere del sole ». Ammiano (XXII 14, 4) aggiunge che l'imperatore vi « celebrò un sacrificio in onore di Giove ».

Anche qui, soprattutto qui, l'eliolatria materiale e spirituale, proposta da Giuliano come la forma più alta di religione, risulta il punto di convergenza di tradizioni molto diverse, tra le quali il mitraismo non è probabilmente che una componente importante. In effetti, all'interno della tradizione romana si possono distinguere numerosi strati successivi della religione solare. Nella misura, variabile ma crescente, degli influssi semitici e camitici dell'Oriente sulla civiltà e sulle religioni di Roma, non si può evidentemente separare questa tradizione da quelle del medio Oriente. L'annessione romana di queste regioni ha posto Roma in contatto diretto con popoli che, almeno dal terzo millennio, praticavano il culto degli astri, e dunque quello del Sole. Dopo la morte di Giuliano, il suo esercito in ritirata passerà nell'alta Mesopotamia attraverso quella città di Hatra in cui il culto del Sole era stato particolarmente fiorente, sotto il nome semitico del dio Shamash. Alcuni decenni dopo la conquista dell'Oriente greco da parte di Pompeo, l'annessione dell'Egitto all'impero di Augusto spalancò le porte di Roma alle tradizioni religiose dell'antico Egitto, dove Akhenaton aveva cercato di introdurre, già nel quattordicesimo secolo a.C., il monoteismo solare. Tuttavia le affinità orientali della teologia solare di Giuliano non debbono ricercarsi prioritariamente in queste due direzioni, anche se è vero che si è potuto scoprire un'influenza dell'ermetismo egiziano

nella sua concezione degli « angeli eliaci » (*in Helium regem* 141 b e 145 c). In maniera più evidente, queste affinità passano per la terza generazione neoplatonica che gli ha fornito i suoi maestri e i suoi consiglieri in materia religiosa. È grazie al suo tramite che la teologia solare di Giuliano è vicina, più ancora che allo zoroastrismo persiano, alle forme filosofiche più evolute della teologia solare siriaca.

L'associazione orientale fra la sovranità terrestre dei monarchi umani e la monarchia divina del Sole, centro vivificatore dell'universo, in Roma aveva già trovato echi quasi mezzo millennio prima di Giuliano: dal momento in cui la teologia politica dei monarchi ellenistici è divenuta, sotto ogni punto di vista, un modello affascinante per gli uomini di Stato romani. Prestissimo comincia a penetrare nella rappresentazione classica della regalità romana. Dopo che Cicerone nel *Sogno di Scipione* ha designato il Sole come « l'anima dell'universo » (*mens mundi*) – omologo del dio cosmico, e dunque dell'anima nel corpo e del *princeps* nella città –, Virgilio (*Aen.* XII 164) rappresenta in tutta la sua gloria il re Latino che appare su di un carro tirato da quattro cavalli bianchi e che indossa una corona radiata..., come i futuri imperatori del terzo secolo. E se, nel *Carmen saeculare* di Orazio, Apollo e Diana sono celebrati come i fondatori ufficiali della nuova dinastia instaurata da Augusto, è impossibile dimenticare le antiche affinità delle due divinità gemelle, a partire dal sincretismo romano, con gli astri maggiori del giorno e della notte. L'accentuarsi delle influenze orientali, sin dal regno di Nerone, induce questo imperatore, nella cornice della sua *domus aurea*, a farsi rappresentare, ancora vivo e nella stessa Roma, sotto i tratti colossali di un Apollo solare: in seguito Vespasiano lo avrebbe incoronato di un diadema di raggi, perché vi si scorgesse appunto un'effigie del Sole.

Tuttavia, legami più stretti con la teologia solare dei Siriani vengono stabiliti, a Roma, alla fine del II secolo, grazie al matrimonio di Settimio Severo e di Giulia Domna, figlia di un sacerdote del Sole a Emesa in Siria. Ormai, la corona radiata caratterizzerà tutte le effigi monetarie degli imperatori. È logico dunque che Aureliano segni la riconquista del regno di Palmira – dove una triade divina portava il nimbo radiato – proclamando il Sole dio supremo dell'impero, sotto il titolo

mitriaco di *Sol invictus*. In tal modo, egli non fa che consacrare il posto occupato dal Sole nel paganesimo più vivo: quello delle religioni misteriche, in particolare la religione di Mitra, già molto diffusa negli ambienti militari. In questi misteri, uno dei gradi più elevati d'iniziazione era quello di ἡλιοδρόμος, « corridore del Sole ». Non si insisterà mai abbastanza sul rilievo della decisione di Aureliano, nella misura in cui essa assicura un fondamento politico e romano alla teologia e alla mistica solare dell'imperatore Giuliano. Subito prima di scrivere il suo discorso *A Helios re*, Giuliano, nell'opuscolo sui *Cesari* (314 a), fa prosciogliere Aureliano, comparso davanti al tribunale divino, con queste parole: « Il Sole, mio Signore, che lo aveva assistito in molte occasioni, non gli fu meno favorevole in questa circostanza ».

Collocato così al centro della teologia della vittoria imperiale – modellata sulla vittoria mitriaca di Ormazd, dio della luce, sulle tenebre di Ahriman –, il monoteismo solare si sarebbe offuscato, però, di fronte al cristianesimo, dal momento che l'imperatore non avrebbe riconosciuto altro dio supremo se non quello di cui il Cristo è la seconda persona? Quali che siano state le date e le vicissitudini dell'evoluzione religiosa di Costantino, sembra sicuro che sia pervenuto al cristianesimo partendo da un apollinismo solare. Persino più tardi nel corso del suo regno, l'arte ufficiale mostra la notevole forza d'inerzia delle tradizioni iconografiche che collegavano l'effigie e la persona dell'imperatore a quelle del Sole. Fino alla sua vittoria su Licinio nel 324, le emissioni monetarie di Costantino continuano ad associarlo al profilo del *Sol invictus*, con l'aggiunta della leggenda che designa il monarca terrestre come « compagno del Sole » (*comes Solis*). La statua dell'imperatore, innalzata poco dopo a Costantinopoli sulla sommità di una colonna di porfido in onore del fondatore della città, lo rappresentava – come un tempo il colosso di Nerone a Roma – sotto i tratti di un Apollo solare.

Ecco perché, probabilmente, anche il poeta cristiano Giovenco, verso il 324, con una prudenza insinuante, negli ultimi versi dei suoi *Evangeliorum libri quattuor*, oppone a Costantino, « sovrano della terra aperta », un Cristo che il poeta chiama « Signore della luce » (*Dominus lucis*, quando la metrica gli avrebbe permesso di scrivere *Dominus Solis*). Ugualmente, an-

cora, le affinità solari della fenice, fin dalle origini orientali di questo uccello mitico, non hanno più bisogno di dimostrazione. Dunque, anche se il poema che Lattanzio ha consacrato alla fenice, probabilmente nel 327, continua la tradizione già antica di un discreto ricupero cristiano di questo mito, le affinità solari non sono escluse dal suo racconto. Come quella di Giuliano sul monte Casio, la liturgia mattutina, con cui si apre questo poema *De ave phoenice*, è una celebrazione del sole nascente. E la cerimonia bizantina durante la quale l'imperatore esce dal suo palazzo al sorgere del sole, è già ben attestata dalla *Vita Constantini* – a proposito, quindi, dello zio di Giuliano. Costui non aveva bisogno di attendere l'incontro con Massimo e Prisco per interessarsi tanto al culto del Sole e alla teologia solare: erano per lui un'eredità sia privata che pubblica.

Si può opporre a questa continuità il fatto che l'arrivo di Giuliano al potere supremo fosse separato dalla scomparsa di Costantino da un quarto di secolo di impero cristiano? In tal caso, si dimenticherebbe che la trasposizione al Cristo del simbolismo solare avviene verso la metà del quarto secolo. Esistevano, in questo senso, buone ragioni dal solo punto di vista della teologia cristiana. In effetti, la riflessione cristologica aveva utilizzato molto presto, per esprimere la consustanzialità e la distinzione del Padre e del Figlio, l'immagine della sorgente luminosa e dei suoi raggi: si trova in latino dall'inizio del terzo secolo, nella teologia trinitaria di Tertulliano. *A fortiori*, questa analogia ha avuto un ruolo ancora più rilevante nella controversia ariana del quarto secolo, poiché lì venivano messe in discussione l'uguaglianza assoluta delle prime due persone della Trinità e il « procedere » della seconda a partire dalla prima. Allora si elabora anche la doppia iconografia del sole-Cristo e della luna-Chiesa, destinata a conoscere uno sviluppo così clamoroso in Ambrogio di Milano; senza dimenticare l'iconografia del Cristo-Apollo solare: ne offre uno degli esempi precoci più giustamente celebri l'effigie su mosaico conservata in una tomba cristiana del cimitero scoperto sotto la navata di San Pietro a Roma.

Concepito e scritto poco prima della stesura del grande trattato *Contro i Galilei*, il discorso *A Helios re* non deve ingannare il lettore per l'effettiva discrezione delle sue allusioni

al cristianesimo, più rare e meno violente che nella prima parte del dittico. Più che a una « inconscia nostalgia della fede cristiana cancellata », di cui un recente editore ammette nel trattato la presenza ipotetica, è seducente pensare che il proposito di Giuliano, nella costruzione sapiente e lirica di questa teologia solare, non fosse solo di tacere quasi completamente sul cristianesimo, « votando all'oblio i tempi di tenebre della sua adolescenza ». Se è vero che qui Giuliano officia come *pontifex maximus* di una religione ufficiale coronata da un monoteismo solare, « poiché il *Sol exsuperantissimus*, assimilabile a Mitra, è il dio riconosciuto dell'impero » (Chr. Lacombrade), è difficile pensare che questa antica religione qui non fosse illustrata e rinnovata come un anticristianesimo vero e proprio. In una simile prospettiva, possiamo chiederci in quale misura questa teosofia solare, per proposito deliberato, non dovesse, anche, ora combattere ora recuperare, a profitto del Sole, un certo numero di proposizioni teologiche cristiane.

Questa celebrazione infatti non intende solo offrire come una sintesi di tutte le religioni e le teologie pagane, sotto il segno del monoteismo solare. Essa giunge addirittura a una sorta di superamento dialettico del paganesimo antico e dello stesso cristianesimo, riassorbendoli entrambi in una teosofia solare, che si fonda sulle speculazioni dell'ultimo neoplatonismo. Sotto questo aspetto, è qui ripresa la costruzione accennata nella prima parte del dittico, nel trattato *Alla Madre degli dei*, ma nella prospettiva di una celebrazione di un Natale pagano (131 d). In questo inizio della seconda metà del quarto secolo i primi sviluppi contemporanei della liturgia cristiana sono sentiti, qui, come una sfida. Giuliano vuole mostrare e proclamare a tutto l'impero che soltanto il Sole è il vero Dio unico. A una simile intenzione la storia doveva opporre una smentita radicale. Meno di un quarto di secolo dopo la morte dell'imperatore, uno dei più celebri *Inni* di Ambrogio di Milano doveva invocare, al momento del sorgere del sole, il Cristo celebrato come « il vero sole », *verus sol.*

Per impostare correttamente il problema di genere letterario dell'opera, e di conseguenza il suo *Sitz im Leben*, che è appunto quello della festa del *dies natalis Solis invicti*, bisogna in primo luogo porsi dal punto di vista liturgico. Come in una veglia della natività, la composizione dell'opera ha occupato

tre « notti » di Giuliano (157 c): vi sono evocati non solo gli « agoni quadriennali in onore di Helios » (155 b), ma anche una « festa » (131 d), che è probabilmente la festa annuale del solstizio. Altrettanto e più della prima, questa seconda parte del dittico è innanzitutto una celebrazione che integra in una liturgia la parola ispirata del pontefice imperiale. La formula che definisce il progetto di Giuliano deve dunque essere tradotta « cantare un inno e compiere una teurgia » (156 c). Doppia affinità: con i generi eucologici dell'innodia religiosa e con le operazioni della teurgia caldea neoplatonica. Infatti, il verbo ἐπιτελέσαι è un composto espressivo (« condurre da un capo all'altro fino a un termine fissato ») del verbo tipicamente caldeo τελεῖν, nel senso di « consacrare », in particolare, ma non solo, le statue divine grazie all'« arte telestica ». Cos'è questa celebrazione verbale, se non una « telestica » verbale, attraverso cui Helios è « rappresentato », reso presente nel senso latino di una presenza divina, soccorrevole e benefica? Tutta la terza parte del testo è consacrata in effetti ai benefici di Helios, la litania finale all'invocazione del suo soccorso per l'impero di Roma e per lo stesso imperatore.

Anche se l'ellenismo vi è altamente celebrato – fino a sostenere che i Romani sono stati doppiamente Greci (152 d) –, è impossibile, dunque, valutare la consistenza di questo discorso liturgico nei termini di un *logos* greco classico. Ma come nei *logoi* dell'ermetismo o, ancor più, negli *oracoli caldei*, la logica sconcertante del discorso eliaco di Giuliano procede da una sorta di libero gioco poetico delle idee e delle immagini. Il suo principio non è la non-contraddizione di un sistema dove tutto farebbe corpo razionalmente, ma l'analogia, l'allegoria, l'associazione imprevedibile, fors'anche talvolta il doppio senso delle parole. Così, per esempio, nell'allegorizzazione dei Dioscuri in tropici (147). L'ellenismo di Giuliano supera in questo caso i limiti della razionalità greca, come l'aveva rigorosamente formalizzata l'*Organon* di Aristotele. Tuttavia, esso è meno infedele, di quanto possa sembrare, alla « seconda navigazione » dei miti in cui Platone cercava un compenso all'impotenza della sola dialettica per impadronirsi dell'essere. La difficoltà che si incontra nel seguire in casi del genere il pensiero di Giuliano, nasce dal fatto che le sue ragioni non sono assolutamente tali nel senso comune del termine. La « logica

del sacro », secondo la felice formula di Lacombrade, è appunto questa: un platonismo sregolato, dove il pensiero mitico non succede più al pensiero dialettico, ma vi si intreccia e si confonde fino addirittura a sostituirlo.

Questa vaticinazione è comunque ordinata da una tripartizione fra essenza, « virtù », e benefici di Helios; da parte sua l'autore si dichiara esplicitamente cosciente dei vicoli ciechi, delle oscurità e delle sottigliezze in cui scorge gli sviamenti del proprio pensiero (134 d e 148 a). Queste sinuosità del suo percorso innico non gli impediscono di porre le fondamenta di una teologia solare coerente. I crinali sono evidenziati dal testo, per il fatto stesso che ricompaiono in una specie di spirale meditativa che evoca i modi di composizione degli oracoli profetici dell'Antico Testamento. La tesi principale era già implicita nel riferimento al « terzo sole » del discorso *Alla Madre degli dei*: è la tesi dei tre soli che corrispondono a tre gradi dell'essere. In una « degradazione », presa nel senso primo di un discendere per gradi, sono il grande Helios, trascendente e inaccessibile; l'Helios intelligibile; infine il sole sensibile, « questo disco che vediamo » (133 c). L'emanatismo plotiniano permette di confortare questa struttura, insieme ontologica e teologica, con le categorie e i valori del platonismo. « Avendo elargito agli dei intelligenti quanto il Bene produce per gli dei intelligibili »: sono i valori di bellezza, di essere, di perfezione, che esso riunisce e irradia « con la potenza che è espressione della sua natura » (*ibid.*). Queste sole proposizioni mostrano i tre aspetti – ontologico, teologico, ma anche spirituale e morale – che il seguito del trattato dedurrà dall'ontologia trinitaria dei tre Helios.

Al centro della santa triade come il sole è al centro del mondo sensibile, il Sole intelligibile è « mediatore » per eccellenza « al centro delle cause mediatrici, intelligenti e demiurgiche » (132 d). La funzione mediatrice, che esso esercita sul piano dell'ontologia universale, acquista un senso comune di intermediario e di intercessore non appena si considerano le « virtù » e i benefici di questo Helios. Attraverso di lui virtù ed essere sono dispensati fino agli uomini, quando la loro emanazione dall'Helios primo scende fino all'universo sensibile. Ancora attraverso di lui può e deve operarsi la risalita delle anime verso ciò che Plotino chiamava, in modo distintivo,

l'Intelletto e l'Uno. Qui, però, il neoplatonismo interferisce con l'eredità degli *oracoli caldei*, erede a sua volta della fede solare dei siriaci grazie all'interposizione di filosofie greche, che è impossibile ridurre – malgrado un eclettismo crescente fra le scuole – alle sole correnti platoniche. Va tenuto conto anche dello stoicismo. Conformemente alle teorie degli astronomi greci (Giuliano cita qui Ipparco e Tolemeo: 156 b), lo stoico, di origine siriaca, Posidonio di Apamea ha offerto un contributo importante, già nel primo secolo della nostra era, nell'associare alla fede solare dei suoi compatrioti una cosmologia che vedeva nel sole « un fuoco puro... etereo, luminoso, igneo » (citato da Stobeo, *Ecl. phys.* 25), in altre parole per eccellenza divino. Il dogma stoico della συμπάθεια universale precisava anche le funzioni di mediazione « rispetto alla concordia, all'amicizia e alla congiunzione di ciò che è diviso » (142 a), che erano quelle di un Sole che agiva come la Provvidenza stoica.

Tuttavia questa fase di elaborazione ellenistica della teologia solare non poteva ignorare l'analogia proposta da Platone nella *Repubblica* (508 bc), ancora espressamente citata da Giuliano (133 a): « questo [il Sole] è appunto quello che chiamo figlio del Bene...: ciò che nel mondo intelligibile è il Bene rispetto all'intelletto pensante e all'oggetto pensato ». Semplificata nel quadro generale del monismo stoico, nel secondo e terzo secolo d.C. la teologia solare dell'ellenismo avrebbe preso un cammino più complesso con gli sviluppi successivi del medio platonismo e soprattutto del nuovo. Il nuovo accento sulla trascendenza della divinità non avrebbe solo indotto a riportarla al di là del mondo sensibile. Giamblico inseriva anche, tra la divinità e il mondo immanente, quel mondo « intelligente » che rimane, appunto in Giuliano, il vero centro ontologico dell'universo: quello dell'Helios secondo e centrale, che possiede la facoltà di essere al centro (μεσότης), che definisce il suo essere come quello di un mediatore universale.

Resterebbero da rilevare i punti ora chiaramente ora segretamente anticristiani di questa religione solare. Qui si possono solo delineare alcuni tratti di quanto dovrebbe essere oggetto di una ricerca assai più dettagliata, volta molto più ai contenuti che alle parole. È significativo che, immediatamente, proprio all'inizio del suo trattato, Giuliano abbia collocato la

proposizione teologica che gli storici del pensiero tardoantico hanno considerato a giusto titolo come la più incompatibile con la fede giudaica e cristiana in una creazione del mondo: si tratta del dogma dell'eternità del mondo increato. « Questo universo... tenuto insieme dalla continua provvidenza del dio, esiste increato dall'eternità e in eterno esisterà in futuro » (132 c). È pura coincidenza se l'avverbio, usato qui da Giuliano (ἀγεννήτως), corrisponde esattamente all'attributo di ἀγέννητος nella teologia cristiana del Padre? E se la teologia solare di Giuliano ha potuto essere chiaramente condensata nella proposizione « esiste un dio unico in tre ipostasi », questa formula non sembra esattamente simmetrica all'affermazione trinitaria cristiana? Per quanto riguarda la funzione di mediatore del secondo Sole, essa non può mancare di richiamare alla mente, in un lettore che abbia familiarità con il cristianesimo, il teologema del Cristo mediatore unico e universale, che costituisce l'idea direttrice della *Lettera agli Ebrei*. Ugualmente, la conoscenza dell'invisibile grazie alla mediazione del visibile può collocarsi in prospettive tanto paoline quanto platoniche. Le « virtù » benefiche del Sole, come le « virtù » taumaturgiche di Gesù, sono espresse dalla stessa parola: δυνάμεις. Il rinvio ad Omero e ad Esiodo, come a scrittori « ispirati » (136 b e 149 c), tende a poggiare la rivelazione della teologia solare su di una « Scrittura » dell'ellenismo, da contrapporre a quella della Bibbia giudaico-cristiana. Inoltre, anche l'intenzione di « renderne edotti tutti gli uomini in generale, ma soprattutto quelli degni di ricevere l'istruzione » (del grande Helios) (157 c), fa pensare alla distinzione cristiana tra κήρυγμα generale e catechesi individuale. Nell'ultima richiesta della preghiera alla fine del trattato, Giuliano chiede a Helios, per sé: « all'ora voluta dal destino, che io possa lasciare questa vita in tutta serenità e quindi ascendere a lui e presso di lui trovar dimora » (158 b). Questo coronamento del fervore mistico di Giuliano non dà della beatitudine eterna una descrizione spoglia di tutte le rappresentazioni escatologiche, come il desiderio espresso dall'apostolo Paolo: « andarsene ed essere con il Cristo » (*Phil.* I 23)?

Giuliano sarebbe morto, come aveva sperato, nella serenità di un abbandono alla volontà divina, almeno se bisogna credere, addirittura sotto la forma delle « ultime parole » di

Socrate imitate dal *Fedone*, al racconto che Ammiano e Libanio ci hanno lasciato di questo *exitus illustris viri*.

## 7. *Un insuccesso ambiguo: la diatriba del* Misopogon

Prima della morte, però, Giuliano doveva conoscere una serie d'insuccessi. Di questi, il minore non fu certamente la delusione inflittagli dagli abitanti di Antiochia. Più che una delusione, fu, in un crescendo, un'ostilità che volse alla fronda, molto vicina a degenerare in rivolta aperta. Con gli Antiocheni tutto era cominciato male. Nonostante il rituale del trionfale *adventus* che l'aveva accolto fuori dalle mura della città, l'imperatore vi fece un ingresso sinistro. Quel 18 luglio del 362, una parte della popolazione ancora pagana si consacrava ai gemiti rituali con cui i Siriaci celebravano da secoli la morte di Adone. Questa liturgia funebre creava uno spiacevole contrasto con la serenità luminosa della religione eliaca. Poté sembrare come un presagio funesto: *visum est triste*, dice laconicamente Ammiano Marcellino (XXII 9, 15). E i fatti si incaricarono ben presto di confermare i timori espressi dall'imperatore sin dalla fine dell'anno precedente, all'inizio della *Lettera a Temistio*.

Restaurazione del paganesimo; riforma morale e politica dei quadri superiori dell'impero, delle curie locali, dell'amministrazione e della giustizia; preparativi di guerra contro i Persiani: in tutti questi campi Giuliano incontrava l'opposizione crescente di coloro che Ammiano (XXII 12, 3 e 14, 2) definisce « detrattori inerti e malintenzionati ». Anche tradotte in misure ufficiali, le buone intenzioni del principe, o almeno quelle che egli considerava tali, non bastavano a far progredire, secondo i suoi desideri, la realizzazione del vasto programma. Questo progetto, infatti, sembrava fatto apposta per mettere a soqquadro troppe posizioni acquisite, e per suscitare quindi un'opposizione decisa. Che si trattasse di pagani o di cristiani, i primi sette mesi del soggiorno di Giuliano ad Antiochia – tra il suo *adventus* mortificato e la composizione vendicatrice del *Misopogon* – hanno visto un ininterrotto crescendo di ostilità tra l'imperatore e la maggior parte dei sudditi.

Il conflitto, sempre più acuto, che l'oppose al popolo di

Antiochia, è molto più di un malinteso locale o, come si suol dire, di una bega campanilistica. Questo conflitto ha valore esemplare perché allora Antiochia era effettivamente la residenza dell'imperatore, e anche perché era ancora in quegli anni « la città famosa in tutto il mondo », come scriverà con orgoglio l'antiocheno Ammiano Marcellino (XIV 8, 8). Tuttavia i dissensi insolubili, che si accumulano in questa città tra il sovrano e la popolazione, si propagano allo stesso modo attraverso l'impero, soprattutto in un Oriente dove pagani e cristiani mostrano passione identica nella difesa della loro religione; i secondi, inoltre, nel difendere i privilegi acquisiti a partire dal regno di Costantino, mentre i primi si preparano a riconquistare il terreno perso, facendosi forti addirittura delle intenzioni del nuovo principe. Questa generalizzazione di un conflitto più o meno aperto può cogliersi, in quello stesso periodo, nella corrispondenza di Giuliano giunta sino a noi.

Al livello più alto, il conflitto tra Giuliano e il senato di Roma era cominciato prestissimo. L'aristocrazia di Roma non aveva apprezzato molto le invettive contro Costanzo, di cui Giuliano in seguito agli avvenimenti di Parigi aveva cosparso le sue lettere indirizzate alle grandi città dell'impero. I senatori avevano risposto al Cesare in modo arrogante, pregandolo di parlare con maggior rispetto di quell'Augusto cui doveva il suo potere. Quando il senatore Nilo, un amico di Simmaco dal passato un po' incostante, rifiutò l'alto incarico al quale era stato chiamato da Giuliano, l'imperatore credette bene di rispondergli con un'acrimonia che lascia già presagire il tono di molte pagine del *Misopogon*. L'accostamento fu fatto a suo tempo da Libanio: « Decise di vendicarsi della nostra città nello stesso modo, mi pare, che aveva seguito nei confronti di un cittadino di Roma, il quale aveva mostrato la stessa impudenza » (*Or*. XVIII 198). In effetti, nella persona di Nilo e dietro Nilo, Giuliano non manca di denunciare lo spirito di dismisura dell'aristocrazia romana, con immagini insultanti: « Alessandro fu maestro nell'arte della guerra; in te, al contrario, non vi sono più princìpi, o più coraggio, di quanti peli siano su un pesce... » (*Ep*. 82, 446 a). Ipocrita e vile depravato, questo « cittadino e membro del senato » è denunciato per « il sussiego, il delirio e la stravaganza ». Giuliano avrebbe fatto meglio a tacere che a mostrarsi – lo riconosce

in una pagina precedente della lettera – « più ciarliero delle cicale dell'Attica » (*ibid.*, 445 d).

Non avrà mano più felice nel tentativo di distribuire gli incarichi della città di Antiochia in una curia allargata. È così difficile trovare candidati che assumano le responsabilità opprimenti dei curiali in materia economica e fiscale, che gli Antiocheni reclutano i nuovi consiglieri, richiesti dall'imperatore, « comperandoli » tra la feccia della popolazione. Di qui, la collera di Giuliano e la revoca del suo editto. D'altra parte non sono coronati da maggior successo gli sforzi da lui compiuti per migliorare l'approvvigionamento della città, facendo cadere i prezzi con l'importazione massiccia di grano da altre province. L'operazione si volge a vantaggio degli speculatori, che ne approfittano per comperare grandi quantità di grano e rivenderle a prezzo maggiorato. Come altri governanti, e di levatura non minore, Giuliano non ama occuparsi dell'« intendenza » e, se lo fa, l'intendenza non « segue ». L'insuccesso è tanto più doloroso in quanto minaccia la sussistenza stessa di una popolazione insolente, pronta a inventare soprannomi e a diffondere libelli.

Riconciliato con Giuliano, il retore Libanio può ben intromettersi e difenderlo di fronte ai suoi compatrioti, tessendo l'elogio pubblico dell'uomo e della sua politica; tra l'ellenismo lassista e orientalizzato degli Antiocheni e l'ellenismo duro e puro, che Giuliano vuole imporre, c'è incompatibilità; si tratta soprattutto di un'antinomia che, prima ancora di essere ideologica, contrappone due stili di vita. Questo puritano, appassionato di solitudine filosofica, si annoia ai giochi e alle feste che non siano puramente religiose; ciò che è peggio, non lo nasconde. Troppo casto per sentirsi a proprio agio in una città dai costumi disinvolti, troppo sostenuto nel suo tentativo di ristabilire un « ordine morale » per non importunare le libertà secolari di una popolazione cosmopolita, Giuliano non era fatto per comprendere gli Antiocheni e accordare loro la sua simpatia. Si può persino supporre che non si sentisse del tutto sicuro, in una città le cui sommosse, e la loro repressione violenta sette anni prima, erano appunto costate il potere e la vita al fratellastro Gallo. Giuliano e Antiochia hanno avuto paura l'uno dell'altra. Come stabilire, o ristabilire, il dialogo fra una città troppo socievole e un uomo che non lo era abbastanza, che

non si sentiva a suo agio se non con i soldati, i libri o gli dei?

Ma la causa più grave di questo disaccordo non era probabilmente di ordine politico o militare. Infatti, su quest'ultimo punto, la gravità della minaccia, rinnovata continuamente, delle aggressioni persiane contro la città, nel corso del secolo precedente, non era fatta per procurare al progetto di guerra contro la Persia il maggior numero di « detrattori malintenzionati ». La situazione era completamente diversa per i problemi religiosi. Questa città, dove i *christiani* dell'età apostolica avevano ricevuto per la prima volta il nome di « seguaci di Cristo », era la capitale dell'Oriente romano di più antica cristianizzazione. Dunque, nel cuore di una città, che possiamo supporre in maggioranza cristiana (lo lascia intendere lo stesso Giuliano), i suoi sforzi furono naturalmente più contestati. L'eccesso di ecatombi sacrificali sugli altari degli antichi dei valse a Giuliano l'epiteto di « vittimario », tra i tanti altri soprannomi oltraggiosi, alcuni dei quali prendevano di mira la sua barba caprina. L'estro beffardo di questa popolazione turbolenta si sfoga prendendo a bersaglio – al di là di ogni ideologia, ma *a fortiori* tra i cristiani – ciò che essa considera come il bigottismo maniaco di un devoto. Molto probabilmente, è ad Antiochia che di nuovo circola l'epigramma in cui i buoi promessi al sacrificio dicevano a Marco Aurelio: « I buoi bianchi a Marco Cesare: salute a te! Ancora una vittoria e noi siamo perduti... » (Ammiano, XXV 4, 17). Il modo in cui Ammiano ha citato questo distico, nel suo « ritratto-bilancio » di Giuliano, induce a pensarlo.

Il punto di vista, da cui si può cogliere nella luce migliore questa discordia pronta a degenerare nello scontro, è il famoso santuario consacrato ad Apollo nel sobborgo di Dafne, vicino ad Antiochia. Le peripezie del tentativo dell'imperatore, volto a restaurare questo culto apollineo, sono un buon esempio del deteriorarsi dei rapporti con gli Antiocheni. Ancor prima del suo arrivo ad Antiochia, Giuliano aveva avuto notizia con grande dispiacere dello stato di abbandono, persino materiale, in cui si trovava un santuario del dio più solare del pantheon greco tradizionale. Giuliano invitò suo zio, incaricato di amministrare la città, a ricuperare tutte le colonne del tempio, già asportate e reimpiegate in lussuose dimore private. La semplice giustificazione, che Giuliano diede

di questo provvedimento, era senz'altro l'opposto di ciò che pensavano gli Antiocheni: « La pietà ha la precedenza sul lusso » (*Ep.* 80). Non è neppure sicuro che l'asportazione di queste colonne fosse stata opera solo di cristiani!

Secondo atto: la festa annuale del dio fa perdere a Giuliano le sue ultime illusioni. Nel santuario non trova niente e nessuno, solo un sacerdote che alla fine arriva da casa con un'oca come unica vittima (*sic*: *Misop.* 362 b).

Terzo atto, ben conforme a una politica sorniona di distruzione dei μαρτύρια cristiani in tutto l'Oriente, come la conosciamo da altre fonti, in particolare dalla stessa corrispondenza di Giuliano: l'imperatore fa esumare e trasferire fuori dalla cinta del santuario di Apollo i resti del martire cristiano Babila, patrono della città. Scandalizzati da questa aggressione diretta contro le loro convinzioni, i cristiani di Antiochia scortano solennemente i resti del « loro » martire fino al cimitero della città, cantando per sfida il versetto del *Salmo* 97 (96), 7: « Tutti gli adoratori di statue si vergognino... ». Si è ai limiti di una guerra di religione. Nello stesso periodo, le « encicliche », inviate da Giuliano al clero pagano e ai governatori, mostrano come, da parte sua, egli abbia aperto con circospezione le ostilità generali contro il cristianesimo: preferenza prescritta a favore di candidati pagani a un impiego pubblico, esclusione o persecuzione dei cristiani in seno all'esercito, ben presto nell'insegnamento, e addirittura fra i giuristi.

Nella notte del 22 ottobre, probabilmente – ironia della sorte – per l'imprudenza di un vecchio filosofo devoto, una candela accesa all'interno del tempio mette a fuoco l'intero santuario: tutto è distrutto, compresa la statua di Apollo citaredo scolpita dall'ateniese Briasside. Il racconto di Ammiano, che qui seguiremo, sembra il più verosimile, poiché lo storico era nato ad Antiochia e vi sarebbe ritornato prima di stabilirsi a Roma. Nondimeno, Giuliano ha creduto in un delitto sacrilego dei « Galilei », e nel *Misopogon* segue questa ipotesi (346 b). Prende subito provvedimenti che ricordano quelli della grande persecuzione di Diocleziano: l'imperatore « si lasciò trascinare dalla collera a torturare » i sospetti « in modo più rigoroso del solito, e a chiudere la chiesa più grande di Antiochia » (Ammiano, XXII 13, 2). Gettando l'interdetto su questa basilica, Giuliano si scagliava nello stesso tempo con-

tro i Galilei e contro la memoria detestata di suo cugino, l'imperatore cristiano Costanzo, che aveva inaugurato l'edificio.

Qualunque fosse la loro versione sulle cause immediate dell'episodio di Dafne, i cristiani di Antiochia non mancarono di scorgervi la vendetta compiuta dal loro Dio, toccato dall'intercessione del santo martire Babila. Quanto a Giuliano, aveva un bel cedere alla collera, torturare i pretesi sospetti, chiudere una chiesa. Sapeva bene che, comportandosi in modo indegno di un filosofo, smentiva i suoi principî di filantropia; soprattutto che, entrando in questa spirale di violenza, rischiava di compromettere definitivamente le sue grandi dichiarazioni sulla tolleranza e sulla sola forza della persuasione in materia religiosa: « Per persuadere gli uomini e istruirli, bisogna ricorrere alla ragione. Non mi stancherò di ripeterlo: che coloro che hanno zelo per la vera religione non molestino, non attacchino, non insultino le folle dei Galilei. Bisogna provare più pietà che odio per quanti hanno la sventura di cadere in errore in una materia così grave » (*Ep.* 114, 438).

Il principe, che si rivolgeva da Antiochia con tanta magnanimità agli abitanti di Bostra il 1º agosto del 362, era lo stesso che, nell'autunno successivo, avrebbe preso provvedimenti così aggressivi nei confronti dei cristiani di Antiochia? La strana idea del *Misopogon* è nata appunto qui: in questo vivere una contraddizione tra la ragione e la collera, la teoria e la pratica, la serenità filosofica e il contagio del fanatismo, cristiano quanto pagano. Quest'opera, unica nel genere vario della diatriba filosofica, è il frutto di uno sforzo su sé stesso. Scopo principale è trasferire e sublimare in un'opera letteraria le contraddizioni sempre più gravi in cui Giuliano si trovava rinchiuso: dal crescere della violenza che non riusciva più a controllare né in sé stesso né nei suoi avversari, e allo stesso tempo dall'accentuarsi di un'opposizione diretta contro tutti gli aspetti della sua politica. Senza tener conto delle sue goffaggini di impulsivo, che ritorcevano contro di lui le sue migliori intenzioni.

Questa congiuntura personale e collettiva spiega la singolarità di un'opera in cui l'autore si è « investito » più totalmente, com'è probabile, di quanto avesse desiderato in un primo momento. L'ellenismo, come lo concepiva Giuliano, non era solo la religione e la teologia che ci hanno condotto a

esplorare le due opere precedenti. Era anche una sorta di religione della cultura, nel senso in cui i μουσικοὶ ἄνδρες del quarto secolo consideravano ogni gesto di cultura – copia o correzione di un manoscritto, lettura commentata e meditata, parola e scrittura conformi alle regole stabilite dalla tradizione – come un atto insieme intellettuale e religioso con cui la mente, consacrandosi al culto delle Muse, si staccava dal sensibile per meglio aderire all'intelligibile. È quella che Agostino chiamerà una *exercitatio animi*, nel senso mirabilmente analizzato da Henri-Irénée Marrou. È in questo senso che va subito compresa l'intenzione iniziale di un'opera in cui uno psicanalista potrebbe vedere a buon diritto quasi un mimodramma o – se si può dire, poiché si tratta di impresa impossibile – un'« autopsicanalisi ». Giuliano lo ha lasciato intendere sin dall'inizio dell'opera, nella formula succinta presa in prestito dal flautista Ismenia di Tebe, e che superficialmente potrebbe considerarsi come un arabesco letterario, o una pedanteria: « canterò per le Muse e per me stesso » (338 a). Come esprimere con maggior eleganza e lucidità l'equivoco sotto il cui segno, nel febbraio del 363, Giuliano ha tentato di porre rimedio alle sue contraddizioni? È già una *Consolazione della filosofia*, ma nella tradizione di una diatriba cinica che volgeva contro di sé le proprie armi.

La stessa dualità del titolo associa il serio e il comico stravagante: *Il discorso di Antiochia* ovvero *Il nemico della barba*. Questa barba folta, così caratteristica delle ultime monete di Giuliano Augusto, ha segnato nell'imperatore l'intenzione ostentata di rimanere un filosofo sotto il diadema. È un segno di fedeltà al voto di filosofia, come il *pallium*, la bisaccia e il bastone. Documenta l'incompatibilità fra la rustichezza calcolata del re filosofo e le gote troppo lisce degli abitanti « di una città che vive nel lusso » (τρυφώσῃ πόλει: 340 b).

Visto dall'esterno, il *Misopogon* sembra ridursi alle dimensioni di una « pasquinata » imperiale (sarebbe stato affisso alle porte del palazzo per ordine dell'imperatore), in risposta ai libelli diffamatori che gli Antiocheni non avevano mancato di comporre e di diffondere, prendendovi in giro il « caprone » e il « ciclope », la « scimmia » che deambulava a grandi passi come un altro Efialte... Per riprendere il controllo di fronte a un'aggressività così contagiosa, Giuliano preferisce la ven-

detta letteraria alla repressione. Non volendo cadere nel tranello che era costato la vita a Gallo, infierirà senza spargimento di sangue: « simile al fratello Gallo, benché incruento » (*Galli similis fratris, licet incruentus*: Ammiano, XXII 14, 2). « Ecco perché » continua Ammiano, « per punirli nella loro ostinazione a farsi suoi detrattori, compose un volume d'invettive che intitolò l'*Antiocheno* o il *Misopogon*, enumerando dal principio alla fine con tono aggressivo le sue lagnanze contro la città, e aggiungendo molte cose a ciò che era vero. Dopo di che, venuto a sapere tutti i frizzi che si erano diffusi contro di lui, fu obbligato per il momento a dissimulare quanto provava, mentre nell'intimo schiumava di collera e di risentimento. » Così il *Misopogon* è apparso a un contemporaneo di Antiochia, un quarto di secolo dopo la sua pubblicazione, con il doppio distacco già offerto ad Ammiano non solo dal tempo trascorso, ma anche dalla conoscenza del comportamento di Giuliano dopo questa pubblicazione.

Per essere più equi e tentare di penetrare più a fondo le ragioni e le assurdità di Giuliano quando redigeva l'opera, vanno considerati più da vicino i temi disparati di questa diatriba, di cui Arnaldo Marcone ha messo in luce recentemente sia la rispettiva ascendenza sia l'unità generale. Certo, per l'imperatore come per i suoi lettori, l'impudenza iperbolica di questo « cuore messo a nudo » tradisce un disagio che J. Bouffartigue ha qualificato come « intollerabile ». Fu lo stesso, realmente, per i contemporanei immediati, e perfino per l'autore? Tutto si svolge come se, durante la stesura, il disegno originario dell'opera sia sfuggito alle intenzioni dell'autore. Infatti, il monologo mescola i temi e i toni più dissonanti, senza che ci si possa risolvere a vedere in ciò soltanto la fedeltà al codice di un genere letterario unico, benché flessibile e vario come quello della diatriba. L'invettiva è accanto alla confidenza autobiografica; la predicazione laboriosa al disprezzo, al risentimento, talvolta all'odio inveterato; le finezze letterarie ed etimologiche all'iperbole e addirittura, in qualche caso, ai luoghi comuni più scolastici. Non si sa più molto bene di chi si tratti: di Giuliano nella sua feroce introspezione, o degli Antiocheni inchiodati a una berlina innalzata sulla millenaria tradizione dello ψόγος. Se il comico digrignante talvolta ci mette a disagio, ne è forse causa il paragone

implicito con la vena sbrigliata, ma calorosa, della satira latina. È meglio considerare solo i generi greci dei centoni diatribici. Questo discorso di biasimo caricaturale sta allo ψόγος come il discorso elogiativo – *L'elogio della calvizie* o quello *del fumo* – stava all'ἔπαινος. Gli aspetti di delirio verbale non sono tali da sconcertare un lettore del nostro secolo. Teologo o buffone caustico, Giuliano è anche un uomo delle parole, e le parole lo trascinano nella stessa misura in cui egli le forza.

Ma questa diatriba, qualche volta stancante, conserva tutte le virtù greche del « gioco serio » platonico, dunque tutta l'ambiguità dello σπουδαιογέλοιον. Masochismo verso sé stesso, sadismo (molto « letterario »!) verso Antiochia. Un simile filo conduttore *affettivo* non permette di esplorare tutto il labirinto. L'opera infatti è anche la meditazione di un conflitto personale che riflette uno scontro ideologico. È in gioco l'ellenismo e la sua rottura. Vi suona la campana a morto dell'ellenismo che Giuliano aveva sognato irragionevolmente di restaurare. Si tratta infatti di due visioni del mondo e di due stili di vita ugualmente inconciliabili. Non è più l'opposizione che Cicerone un tempo aveva stabilito fra gli Elleni della Grecia e i « grecizzanti » d'Asia. L'ellenismo di Giuliano non è meno orientalizzato di quello degli Antiocheni; ma in modo tutto diverso. La passione dell'assoluto, che ha tormentato Giuliano fino all'esaltazione e all'angoscia, come avrebbe potuto sentirsi a suo agio in una « città felice, beata e popolosa di uomini, dove ci sono molti ballerini, molti flautisti, più mimi che cittadini, e dove non c'è rispetto per chi governa », ma dove c'è un'aspirazione « alla vita beata dei Feaci, ai vestiti diversi, ai caldi lavacri e al letto » (342 d: con rinvio a *Od.* VIII 249), invece del rispetto della « legge divina »? Conversione e divertimento sono difficilmente conciliabili; ciò che per Giuliano fu un dramma personale, fu vissuto per lo più come una tragicommedia dalla spensieratezza della maggior parte degli Antiocheni.

La grande speranza dell'avvento si spegne dunque qui, senza rimedio, di fronte a un'indifferenza religiosa, un conformismo sociale, un lassismo morale, che per Giuliano sono molto più insopportabili dell'ostilità. Il suo dinamismo forsennato si impantana nelle sabbie mobili dell'inerzia degli individui e delle collettività. Giuliano sa, si sente, dice di essere conside-

rato come un uomo di un'altra epoca, che avesse sbagliato secolo. Nell'opera assume, di volta in volta, la maschera degli *Acarnesi* di Aristofane e quella del *Misantropo* di Menandro; vorremmo quasi aggiungere dell'*Heautontimoroumenos*. Questi Antiocheni, imprigionati da una scena di commedia o di mimo, nel grande teatro della loro città, quando i Persiani l'avevano conquistata di sorpresa un secolo prima, non si curano di un guastafeste che considerano come un personaggio da commedia. C'è dunque da stupirsi se Giuliano due volte, nel corso dell'opera, dice di essere un uomo invecchiato prematuramente: come « gli anziani » (358 d), in un'età in cui non è « facile... cambiare » (366 a)?

La litania delle doglianze del *Misopogon* contro le colpe degli Antiocheni va presa col grano di sale raccomandato da Ammiano: « aggiungendo molte cose a ciò che era vero » (*addens veritati complura*). Giuliano non ha voluto vedere nel successo stabile dell'antica capitale ellenistica la salute di un certo ellenismo, troppo amico della vita proprio perché vivo. Come i cristiani agli occhi dei pagani del terzo secolo, è lui, Giuliano, con la sua ascesi distante, la sua pietà illuminata, i segreti delle sue pratiche teurgiche, a essere apparso agli Antiocheni come un *lucifuga*, allo stesso tempo ridicolo e inquietante. Le avvisaglie di persecuzioni nell'autunno 362 devono aver suscitato una reazione unanime in una città troppo attaccata al liberalismo religioso sancito da Costantino e da Licinio a Milano, mezzo secolo prima. È una reazione paragonabile a quella dell'antiocheno Ammiano di fronte all'editto che, poco più tardi, avrebbe escluso da ogni insegnamento i maestri cristiani. Tra Giuliano e Antiochia i ponti sembrano interrotti in modo tanto definitivo, che l'opera si conclude su una duplice maledizione pronunciata contro la città: « Dopo aver tutto rimesso nelle mani di Adrastea, me ne andrò in un altro paese e presso un altro popolo » (370 b); quindi, nelle ultime frasi, questa freccia del Parto: « Gli dei intanto vi ripaghino della benevolenza nei nostri confronti e della stima di cui ci avete pubblicamente onorato » (371 c).

Giuliano, insomma, rivolge un appello finale alla Giustizia divina, quindi copre d'ironia socratica il suo ultimo appello a questa Giustizia distributiva. Ma in questa duplice copertura, mitica e filosofica, dei due appelli alla Giustizia divina, Giu-

liano vuol veramente maledire Antiochia oppure, come avevano fatto i profeti d'Israele per Gerusalemme, vuol invitare gli Antiocheni un'ultima volta alla conversione? È quanto sembra potersi intravedere, fino a questa conclusione; la stessa cosa che non smettono di lasciare intendere, lungo tutta l'opera, anche i salti d'umore e di tono. Per Antiochia, che lo ha deluso, Giuliano prova una sorta di dispetto amoroso. C'è, infatti, come una tenerezza verso la città, nel modo in cui Giuliano accoglie i suoi rimproveri di « anafrodisia », i quali, dice, « sono più veri e riguardano in primo luogo l'anima » (367 b). Tutto avviene come se avesse « eletto » la capitale dell'Apollo di Dafne per farne il centro d'irradiazione di un ellenismo rinnovato. Aveva sognato di renderla una nuova capitale dell'Oriente romano, ingannato probabilmente dall'immagine troppo lusinghiera che se ne era potuto fare attraverso l'ammirazione per il maestro Libanio. La plebe di Antiochia ha deluso l'imperatore romano, quanto la plebe di Roma avrebbe deluso Ammiano d'Antiochia. Da questo andirivieni di delusioni, presenti sia nel *Misopogon* sia nelle due « digressioni romane » di Ammiano, si sprigiona più tristezza che risentimento. Come se in Giuliano, allo stesso modo che nel suo storico, la ragione avesse riconosciuto il proprio torto, senza che il cuore potesse decidersi a ratificarne il verdetto.

## 8. *Epilogo: chi fu Giuliano?*

Del resto, la partenza di Giuliano per la guerra non interromperà, grazie ai buoni uffici di Libanio, le trattative fra l'imperatore deluso e la città ribelle. Gli Antiocheni tentarono di fare onorevole ammenda, spinti probabilmente più dal timore che dal rammarico, quando Giuliano lasciò la capitale, il 5 marzo, alla testa delle sue truppe: « Una folla di ogni ceto lo accompagnò in corteo alla partenza, augurandogli una marcia felice e un ritorno glorioso, e chiedendogli di essere indulgente e meno duro in avvenire; ma il risentimento, che aveva concepito per i loro lazzi e i loro insulti, non si era ancora mitigato, ed egli parlò loro con molta rudezza, assicurando che non aveva intenzione di rivederli in seguito » (Ammiano, XXIII 2, 4). Qualche tempo dopo, un'ambasceria di Antio-

chia si presenta di nuovo all'imperatore durante la sua marcia verso Oriente; non riceve migliore accoglienza. A questo punto, su richiesta dei suoi compatrioti, interviene personalmente Libanio. Egli aveva messo la propria eloquenza al servizio della stessa causa per ben tre volte: rivolgendo a Giuliano un discorso pubblico sin dal luglio del 362; pronunciando una monodia sul tempio a Dafne dopo la sua distruzione nel novembre dello stesso anno; pronunciando il discorso tradizionale all'inaugurazione del nuovo consolato di Giuliano, il 1° gennaio del 363. Incaricato di interporsi di nuovo, Libanio ha l'accortezza di prendere subito partito per Giuliano. All'ombra per così dire del *Misopogon*, si accontenterà di comporre per l'imperatore una difesa a nome dei suoi concittadini, sollecitando ancora una volta l'indulgenza imperiale. Nello stesso tempo, però, scrive una diffida severa *Agli Antiocheni sulla collera dell'imperatore*: né l'una né l'altra furono pronunciate... « Non diffonderemo fino al Coaspe la notizia che gli Antiocheni si sono giustificati? Non riceveremo anche la notizia che l'imperatore si è riconciliato con loro? » (*Or*. XVI 56).

La sinistra risposta a queste due domande del discorso giunse ad Antiochia sin dall'inizio dell'estate. Giuliano era stato ucciso in battaglia, il 26 giugno 363, mentre il suo esercito batteva in ritirata lungo il Tigri. « Ahimè! grande è il lutto non solo sulla terra di Acaia, ma anche sul vasto mondo dove regna l'ordine delle leggi romane... » (Libanio, *Or*. XVII 1). Aprendo così, con un verso di Omero, i lamenti della sua monodia su Giuliano, Libanio dava l'avvio all'eroizzazione di Giuliano nella memoria dei suoi amici e dei suoi sostenitori. Gregorio di Nazianzo intonava, su ben altro registro, la sua prima *Invettiva contro Giuliano*: « Ascoltate, popoli e tribù di ogni lingua, uomini di ogni razza e di ogni età, presenti e futuri, voi tutti angeli, è stato annientato il tiranno, il serpente, l'apostata..., il nemico pubblico e privato comune a tutti gli uomini, quello che ha accumulato follie e crimini sulla terra, pronunciato e perpetrato tante ingiustizie contro il cielo! ». Certo, all'indomani non si era nelle migliori condizioni per portare, sull'opera e sulla persona di Giuliano, quello sguardo « senza risentimento né passione » che aveva vagheggiato Tacito.

La lettura delle quattro opere, che abbiamo tentato di presentare nella loro genesi e nel loro contesto intellettuale, spiri-

tuale, storico, dovrebbe permetterci almeno di intravedere come Giuliano rappresentasse il suo io e, se si può dire, il suo super-io. Le « confessioni » e l'introspezione un po' « manipolata » del *Misopogon* assumono le loro vere dimensioni appena le si mette in risalto sul trittico politico e religioso dei tre precedenti trattati, fra tante altre opere di cui il lettore potrà continuare la lettura altrove. Non è meno vero che, a partire dallo stesso Giuliano, i testimoni più diretti dell'« avvenimento Giuliano » offrono dell'uomo, delle sue parole, dei suoi atti, un'immagine meno riflessa che fortemente rifratta da passioni ardentemente contraddittorie. Questo nel senso forte della parola: cristiani e pagani si sono detti e contraddetti a vicenda le controverità più estreme. Il dibattito comincia, o piuttosto continua, ma su un tono più alto, appena chiuso il mausoleo di Tarso dove riposava, secondo l'iscrizione, « un buon re che fu guerriero potente » (Zosimo, III 34, 4).

Da questo sforzo continuo di Giuliano per modellarsi sull'esempio di Marco Aurelio e di Alessandro, sforzo che aveva ossessionato il principe filosofo, deriva il fatto che la sua opera letteraria sia una sorta di monumento innalzato dall'uomo, che egli fu, al saggio e all'eroe che avrebbe voluto essere. Si tratta per noi, in qualche modo, di altri *Mémoires d'outre-tombe*, di cui ci si domanda se l'autore fosse nel posto più adatto per svelarne le ambiguità. Chateaubriand l'ha detto con la sua eleganza suprema: « Grandi imperfezioni bilanciavano in Giuliano le sue eminenti qualità: guastava il suo carattere originale imitando altri uomini, e sembrava non avere di naturale che la sua imitazione ».

Formulate chiaramente queste riserve, rimane il fatto che di fronte al suo maestro e amico Temistio, faccia a faccia con la divinità che prende per lui l'aspetto degli dei « paredri » (è Giuliano a pronunciare la parola) della Grande Madre e di Helios re, anche di fronte agli Antiocheni e a Libanio in prima fila tra di loro, Giuliano ha voluto presentarsi con tutta la sincerità di cui poteva essere capace l'uomo di lettere che egli fu. A questo titolo, il *Misopogon* rappresenta paradossalmente un vertice, malgrado tutte le sue stilizzazioni sottili. Verifica in effetti ciò che diceva giustamente, a proposito dei *Mémoires d'outre-tombe*, uno dei più recenti biografi francesi di François-René de Chateaubriand: « Probabilmente, in un modo

o nell'altro, ogni letteratura è legata all'insuccesso e alla rivincita sull'insuccesso... René sostituisce una vita insufficiente e sotto molti aspetti fallita con un mondo immaginario e una vita sognata ». Questo confronto inatteso non è a svantaggio di Giuliano. Che cos'è la minuscola guerra di Spagna del 1823, seguita da un ufficio ministeriale a Parigi, a confronto con le dure campagne condotte da Giuliano insieme ai suoi soldati in Gallia e in Germania, dal 355 al 361? Bisogna credere a un soldato di mestiere, dallo sguardo lucido: « Questo esile giovanotto, inviato verso le terre d'Occidente sotto le apparenze di un Cesare, raddrizzò completamente tutta questa situazione [la situazione deplorevole della Gallia negli anni 354/5], con una rapidità che sembrava miracolosa, premendo sui re come vili schiavi » (Ammiano, XXV 4, 25). Un simile giudizio aiuta a comprendere perché Chateaubriand si dilettasse della lettura di Ammiano Marcellino. Ma completiamo questo abbozzo di parallelo sotto un'altra angolazione, fondamentale per entrambi. Cos'è il cattolicesimo sentimentale del *Génie du christianisme* in confronto alla mistica bruciante dei nostri due discorsi? Probabilmente, il meno religioso dei due non è quello che si sarebbe tentati, a prima vista, di indicare come tale.

Sono rari i tempi e i luoghi in cui Giuliano si sia sentito disteso e felice. Comunque, ce ne furono almeno tre, che ricorderemo come i più significativi. Il periodo delle sue letture di adolescente, sotto la tutela affettuosa e intelligente dell'eunuco Mardonio, in un esilio in Cappadocia che Giuliano visse – senza ancora saperlo – come un « tempo forte » di raccoglimento filosofico, « lontano dal mondo e dai rumori ». Là, come più tardi lo sarebbe stato Cartesio, fu « nutrito nelle lettere fin dall'infanzia », conversando « con i più squisiti gentiluomini dei secoli passati ». Ne conservò per tutta la vita il ricordo incancellabile. Tali furono anche le sue vacanze felici di adolescente nel latifondo della nonna materna, in Bitinia; le ha ricordate con molta freschezza e nostalgia nei primi tempi del suo soggiorno in Gallia, in quella che è probabilmente la lettera più antica tra quelle giunte fino a noi; solitudine, dove trova una dolcezza segreta: « Vi troverai una calma profonda, se vuoi sdraiarti sfogliando un libro; quindi, per riposarti gli occhi, nulla di più gradevole della vista delle navi e del mare » (*Ep.* 4, 427 c). Il terzo soggiorno di sogno rimasero

per lui, a Lutezia, la futura isola della città e i piaceri letterari dei suoi lunghi riposi d'inverno in quella che sarebbe stata la capitale delle Gallie. Nell'opulenta Antiochia che lo detesta, vi pensa ancora con nostalgia, evocando la sua solitudine ascetica in una casa senza riscaldamento, nel cuore d'un duro inverno, quando la Senna era ghiacciata (*Misop.* 341 b). Come giudicare senza nessuna indulgenza un uomo capace di recuperare, con un'emozione contenuta, simili ricordi della sua infanzia e della sua giovinezza?

Certo, soffriamo per la mancanza delle sue *Memorie* perdute, come per quelle del suo medico Oribasio. Siamo condannati al gioco delle congetture, leggendo coloro che potevano ancora leggerle: Ammiano o Zosimo, Socrate o Sozomeno. In definitiva, il Giuliano di Ammiano è il meno sospetto. Non si può negare che, a forza di ammirazione, l'ufficiale di Antiochia fosse vittima di qualche miraggio. Ma tra lui e Giuliano, l'alleanza delle somiglianze e delle differenze pone il lettore in quella disposizione di simpatia critica che è stata definita da Henri-Irénée Marrou come la condizione indispensabile a ogni intelligenza storica. Questo soldato era molto colto; ha conosciuto e ha imitato Temistio e Libanio; senza dubbio, ha visto e conosciuto di persona Giuliano. Come garanzia suprema, era poco filosofo e non era assolutamente teurgo. Abbiamo visto la severità con cui giudicò senza appello il bigottismo dell'imperatore (cfr. sopra, p. LXIII).

Dunque, per quanto possa essere criticabile, il ritratto-bilancio, da cui Ammiano nel suo venticinquesimo libro ha fatto seguire il racconto della morte di Giuliano, merita di essere letto con attenzione. È probabile, infatti, che la realtà sia superiore alla finzione. L'elogio delle virtù filosofiche e di quelle dell'uomo d'azione non attenua di molto l'asprezza delle critiche, che subito lo equilibrano: impulsività e abuso della parola, attenzione morbosa a ogni sorta di presagio, demagogia, *gloriola*, mancanza di discernimento nella scelta del proprio seguito. Evidentemente il pagano Ammiano, soprattutto se ha scritto, come è probabile, sotto Teodosio, sta ben attento a non dir nulla, o quasi, dell'atteggiamento di Giuliano verso i cristiani. L'uomo di cultura, però, si fa portavoce intransigente del liberalismo ellenico, condannando « la legge spietata che ha proibito l'insegnamento ai maestri cristiani che

non si convertissero al culto degli dei » (Ammiano, XXV 4, 20). A sua volta, la politica di reclutamento forzato delle curie – forse per ragioni d'ordine familiare o personale poco confessabili – gli sembra « non meno insopportabile » (Ammiano, XXV 4, 21; cfr. anche XXII 9, 12). Tuttavia, contro i detrattori dell'*imperator* e delle sue campagne di Occidente, quindi di Oriente, il *miles et Graecus* Ammiano si infiamma nel prendere le difese del genio militare di Giuliano. I fatti, quanto più li conosciamo in maniera imparziale, sono lontani dallo smentire assolutamente questa tesi.

Comunque provengano, da Giuliano, da Ammiano o da Libanio, queste testimonianze « a discarico » nel loro complesso sono tali da ispirare al lettore odierno maggior prudenza di quanta ne abbiano mostrata gli ultimi quindici secoli. La spiegazione psicoanalitica sarebbe allettante: un orfano traumatizzato dal massacro del 337, allevato senza padre né madre da un eunuco, ossessionato dal rinnegamento dell'opera di Costantino, del quale l'ultima pagina dei suoi *Cesari* traccia una caricatura ingiuriosa e sacrilega. Un'analisi di Giuliano, più nel senso di Jung che in quello di Freud, resta sicuramente seducente.

Tuttavia, sembra più importante osservare come il compito gigantesco che Giuliano si era proposto di condurre a buon fine, nel triplice ambito della politica estera, interna e soprattutto della religione, fosse tanto più irrealizzabile in quanto andava in senso opposto a una storia ormai troppo lunga. Illuso, anzi « intossicato » da una cultura immensa, nel suo complesso abbastanza passatistica, come lo era quella della maggior parte dei pagani del suo secolo, alienato dal mondo degli uomini per una teosofia e una teurgia volte verso un aldilà affascinante, Giuliano si è illuso spesso sui suoi contemporanei, sulle loro risorse morali e spirituali, ma anche sulle proprie forze, sull'efficacia possibile dei suoi atti. La *Lettera a Nilo* e il *Misopogon* mostrano come, talvolta, gli fu difficile dover prendere coscienza della realtà e della forza d'inerzia di quest'ultima rispetto ai propri desideri. Fino alla fine, fino alla ritirata dalla Persia e alla morte, Giuliano sembra esser stato tradito dallo schermo che la sua cultura, le sue speculazioni filosofiche, le sue pratiche teurgiche, frapponevano costantemente tra lui e la realtà. Fu ingannato anche dal suo tem-

peramento ciclotimico, da un'impulsività che gli fece commettere per precipitazione tanti atti maldestri e imprudenze, compresa l'ultima che gli fu fatale: quella di dimenticare di mettere la corazza al momento del suo ultimo combattimento. La temerarietà di questo visionario a occhi aperti fece la sua forza e la sua debolezza: spiega i suoi clamorosi successi militari, ma anche il fallimento non meno clamoroso della sua politica interna e religiosa.

Contrariamente alle illusioni di Platone, filosofi e teologi non sono di necessità i più adatti a esercitare il potere supremo, sia che intendano farlo come rivoluzionari, sia come reazionari; sia che credano, come Giuliano, di operare una rivoluzione imponendo una restaurazione morale e religiosa di grande austerità e troppo costrittiva in tutti i campi. Come essere fedele nello stesso tempo a troppi maestri? Essere, al tempo stesso, Marco Aurelio e Massimo di Efeso, Alessandro e il divino Giamblico? In questo eccesso di zelo farneticante, Giuliano è il simbolo del suo secolo: quello di una civiltà che già si piega sotto il peso di una storia troppo lunga e troppo ricca perfino per essere vissuta e riassunta nella sua diversità. Vittima di questa civiltà che l'ha modellato, fino al « modello » da lui sognato per essa, Giuliano sembra come un superdotato, messo fuori strada in un sogno da una civiltà che declina. Non ha il distacco che la fede cristiana e la cultura biblica daranno, di fronte alle catastrofi, all'autore della *Città di Dio*. I difetti del suo temperamento hanno accresciuto in maniera smisurata i suoi successi, e soprattutto i suoi fallimenti. L'intuizione, se non la visione stessa, della « morte dal mantello di porpora » che ha segnato la sua infanzia, la sua adolescenza e ancora il suo arrivo al cesarato, era assai lucida. La tradizione gli attribuisce questi versi profetici che sono non privi di grandezza e degni di un antico stoico: « Va' dove vuole condurti il destino che ti conduce, poiché ti nuoce resistergli e, comunque, chi conduce ogni cosa ti condurrà » (*Poem.* 170 Bidez).

Con la scomparsa di Giuliano, il paganesimo antico perdette non solo uno dei suoi rappresentanti più alti, ma anche il suo ultimo difensore e uno dei più temibili, perfino per un cristianesimo già saldamente radicato. È solo giusto dunque riconoscere la lucidità di cui diede prova, sin dal 365 – appena

due anni dopo la scomparsa di Giuliano –, il suo amico e maestro Libanio di Antiochia. Verso la fine della sua lunga *Orazione funebre di Giuliano* egli dice: « I decreti delle Moire sono insormontabili, e forse lo stesso tipo di Moira che un tempo si abbatté sull'Egitto, si abbatte ora sull'impero di Roma. Era ineluttabile che tutto ciò volgesse male. Tuttavia, finché visse, egli vi si oppose e ci procurò la felicità, contenne la spinta di un'epoca degenerata per impedire che riuscissero coloro che avrebbero dovuto arenarsi » (*Or.* XVIII 298). Sotto la sottigliezza di un simile elogio, si vede bene comunque che il retore pagano di Antiochia ha percepito e ha detto l'essenziale: la morte di Giuliano era già quella della civiltà antica, quindici anni prima di Adrianopoli e meno di mezzo secolo prima del sacco di Roma da parte dei Goti. Lasciamo a Libanio l'ultima parola. Poiché sempre Libanio, in una sentenza lapidaria, ha saputo trovare l'iperbole espressiva per suggerire quella sintesi fra l'azione e la contemplazione che è così caratteristica in Giuliano: governò come un uomo che « compisse le gesta valorose di un dio » (*Or.* XVII 14).

# NOTA BIBLIOGRAFICA

Pochi sono i personaggi dell'antichità che si prestino più di Giuliano a essere oggetto di biografia. Sulla sua figura e sulla sua opera siamo informatissimi, tanto numerose e differenziate sono le fonti a nostra disposizione, che vanno dagli scritti dello stesso Giuliano, ai testi legislativi, alle testimonianze degli storici e degli scrittori pagani. Eppure, se c'è un paradosso nella ricerca giulianea, questo è rappresentato proprio dall'assenza, per vari decenni, di studi biografici sull'ultimo imperatore pagano. La *Vie de l'Empereur Julien* di Joseph Bidez (Paris 1930; rist. anast. Paris 1965) può considerarsi infatti conclusiva di un'epoca negli studi giulianei che pure aveva visto la comparsa di altre biografie significative: ricorderemo quella di Negri (Milano 1901), di Allard (Paris 1900-3), di Barbagallo (Genova 1912), di Geffcken (Leipzig 1914) e, soprattutto, quella di Rostagni (Torino 1920), che si segnala per l'attenzione rivolta all'opera letteraria di Giuliano.

La monografia di Bidez deve la sua fortuna a due ragioni fondamentali: di essere scritta dal grande editore di Giuliano e da uno dei migliori conoscitori del neoplatonismo del quarto secolo; e di prestarsi a una lettura agevole anche da parte del non specialista. La sua caratteristica principale è di presentare Giuliano in una luce assai favorevole, quasi idealizzata, fornendo il supporto della filologia a quella rivalutazione dell'Apostata che era iniziata già con Voltaire nel Settecento. Se il cattolico Allard si serviva ancora degli scrittori cristiani per il suo ritratto negativo di Giuliano, Bidez utilizza come fonte primaria lo storico Ammiano Marcellino vicinissimo, in religione non meno che in politica, alle posizioni dell'imperatore. Ed è proprio l'immagine idealizzata dell'Apostata che Bidez riprende dallo scrittore di Antiochia, che si impone tra gli storici della tarda antichità: basterà ricordare che Piganiol non esitava a considerare Giuliano un santo.

Nel secondo dopoguerra c'è stato un ripensamento di fondo che ha portato a una progressiva revisione di questo orientamento così

nettamente « filogiulianeo ». Di tale revisione si è avuta prova proprio in questi ultimi anni. Se prescindiamo dalle monografie di Ricciotti (Milano 1956) e di Browning (Berkeley-Los Angeles 1976), che presentano pochi elementi di novità, meritano considerazione due raccolte di studi apparse lo stesso anno, una in Germania (*Julian Apostata*, Darmstadt 1978) e l'altra in Francia[1]. I due volumi si differenziano nel fatto che, mentre il primo ripropone saggi apparsi in varie lingue sui più diversi problemi di argomento giulianeo, quello francese contiene solo saggi originali. Ma l'interesse di questo *Julian Apostata* sta nella impostazione datagli dall'editore, Klein. Questi, infatti, ritiene che, nel campo degli studi giulianei, si sia passati in modo troppo sbrigativo dalla valutazione negativa del nostro imperatore, che risentiva della polemica dei cristiani, a un'altra esageratamente positiva, influenzata dalla propaganda degli scrittori pagani. Si capisce dunque come Klein, che nella sua antologia privilegia i contributi che concernono più direttamente problemi positivi, sia molto lontano dal seguire Bidez nella sua valutazione delle *Storie* di Ammiano come dell'opera più profonda, più completa e più degna di fede che ci permetta di capire come Giuliano fosse visto dai suoi contemporanei.

Il Giuliano che emerge dalla prima parte del volume francese (*Le dossier Julien*) è invece sostanzialmente ancora una personalità positiva. In questo senso alcuni dei contributi raccolti presentano pochi elementi di originalità (meritano attenzione soprattutto i bei saggi di J. Fontaine sul Giuliano di Ammiano e di P. Petit sul Giuliano di Libanio). Più nuova è la seconda parte del volume (*Naissance et développement de la légende, du VI^e^ au XVII^e^ siècle*) in cui nove autori analizzano altrettanti archetipi di quella leggenda di Giuliano che ha rappresentato la premessa per le ricerche moderne.

Lontano da ogni idealizzazione di Giuliano è l'importante *Julian the Apostate* di G. W. Bowersock (Cambridge Mass. 1978). Lo storico americano rinuncia ad Ammiano come fonte principale per il regno di Giuliano preferendogli quelle immediatamente coeve: Libanio, Gregorio di Nazianzo, Eunapio e Ephraim di Nisibi. Il Bowersock ha un mirabile senso del concreto e le pagine più nuove di questo libro riguardano proprio i rapporti, spesso difficili, tra Giuliano e l'esercito, la burocrazia e l'aristocrazia senatoria romana. E certamente coglie nel segno quando suggerisce come il programma religioso di Giuliano fosse inattuabile, non tanto per la vitalità del cristianesimo quanto per la sua mancata ricezione da

[1] *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*. Études rassemblées par René Braun et Jean Richer, Paris 1978; t. II: *L'empereur Julien de la légende au mythe*. Études rassemblées par Jean Richer, Paris 1981.

parte di quegli stessi ambienti pagani che avrebbero dovuto esserne i diffusori.

Se freddo e disincantato è l'approccio di Bowersock, appassionato è quello della studiosa greca P. Athanassiadi-Fowden (*Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Oxford, 1981: il lettore italiano può ora disporre di una traduzione, curata da A. Guida, Milano 1984, che presenta alcuni miglioramenti sull'originale inglese). In questo libro l'aspetto politico è deliberatamente lasciato in disparte a favore di una ricerca di storia delle idee tale da delineare il contesto da cui scaturisce la polemica culturale di Giuliano. Sotto questo aspetto costituisce un'utile integrazione alla monografia del Bowersock, e certamente il Giuliano della Athanassiadi-Fowden risulta seducente. Giuliano è interpretato sul terreno a lui più favorevole, senza tener conto degli elementi propagandistici e apologetici presenti nelle sue pagine autobiografiche. Se l'autorappresentazione che Giuliano ci fornisce è spesso affascinante e sempre degna di rispetto, essa è unilaterale, come è unilaterale il proiettarla, come fa la Athanassiadi-Fowden, sullo sfondo dell'impero bizantino e di tutta la successiva cultura greca.

Molto utile, infine, è la recente rassegna bibliografica di M. Caltabiano: *Un quindicennio di studi sull'imperatore Giuliano (1965-1980)*, pubblicata in « Koinonia » VII 1983, pp. 15-30, 113-32; VIII 1984, pp. 17-31.

[A. M.]

# Abbreviazioni bibliografiche

| | |
|---|---|
| *Ep. Them.* | Iuliani imperatoris *epistula ad Themistium* |
| *in deor. Matr.* | *in deorum Matrem* |
| *in Hel. reg.* | *in Helium regem* |
| *Misop.* | *Misopogon* |

| | |
|---|---|
| *CIL* | *Corpus Inscriptionum Latinarum* |
| *ILS* | *Inscriptiones Latinae Selectae* |
| *PG* | *Patrologia Graeca* |
| *PLRE* | *Prosopography of the Later Roman Empire* I |
| *RAC* | *Reallexikon für Antike und Christentum* |
| *RE* | *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* |
| *SVF* | *Stoicorum Veterum Fragmenta* |

CONTRIBUTI CRITICI

Athanassiadi
P. Athanassiadi-Fowden, *L'imperatore Giuliano*, trad. it. Milano 1984.

Bidez
J. Bidez, *La vie de l'Empereur Julien*, Paris 1930.

Bogner
H. Bogner, *Kaiser Julians 5. Rede*, in « Philologus » LXXIX 1924, pp. 258-97.

Boulenger
F. B. Boulenger, *Essai critique sur la syntaxe de l'empereur Julien*, Lille-Paris 1922.

Bowersock
G. W. Bowersock, *Julian the Apostate*, Cambridge Mass. 1978.

Cumont, *Lux Perpetua*
F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris 1949.

Cumont, *Textes*
F. Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs au culte de Mithra*, I-II, Bruxelles 1896-98.
Cumont, *Théologie solaire*
F. Cumont, *La théologie solaire de l'Empire romain*, « Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres » XII 1913, pp. 453-72.
Dagron
G. Dagron, *L'Empire Romain d'Orient et les traditions politiques de l'Hellénisme. Le témoignage de Thémistios*, in « Travaux et Mémoires » III 1968, pp. 1-242.
Dillon
J. Dillon, *Jamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden 1973.
Downey
G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961.
Festugière, *Antioche*
A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959.
Festugière, *Hermès*
A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1980[2].
Filoramo
G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari 1983.
Flamant
J. Flamant, *Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IV$^e$ siècle*, Leiden 1977.
Halsberghe
G. H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, Leiden 1972.
Hepding
H. Hepding, *Attis. Sein Mythus und sein Kult*, Berlin 1910.
*L'Empereur Julien*
*L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715). Études rassemblées par René Braun et Jean Richer*, Paris 1978.
Lewy
H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris 1978[2].
Liebeschuetz
J. H. W. G. Liebeschuetz, *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972.
Mac Mullen
R. Mac Mullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven-London 1981.
Marcone
A. Marcone, *Un panegirico rovesciato: pluralità di modelli e contami-*

*nazione letteraria nel « Misopogon » giulianeo*, in « Revue des Études Augustiniennes » XXX 1984, pp. 226-39.

Mau
G. Mau, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians*, Leipzig und Berlin 1907.

Nock
A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972.

Petit
P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J. C.*, Paris 1955.

Rostagni
A. Rostagni, *Giuliano l'Apostata. Saggio critico con le operette politiche tradotte e commentate*, Torino 1920.

Ruggini
L. Cracco Ruggini, « Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo (Roma, Atene, Costantinopoli: Numa, Empedocle, Cristo) », in *Studi in onore di O. Bertolini* I, Pisa 1972, pp. 177-300.

Russell-Wilson
D. A. Russell - N. G. Wilson, *Menander Rhetor*, Oxford 1981.

Schwarz
W. Schwarz, *Juliansstudien*, in « Philologus » XLVIII 1892, pp. 623-53.

Vermaseren, *Cybele*
M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977.

# PER L'EDIZIONE DEGLI SCRITTI DI GIULIANO[1]

di Carlo Prato

[1] La tradizione manoscritta dell'opera di Giuliano è stata esemplarmente studiata, com'è noto, da J. Bidez, che su di essa ha scritto un fondamentale volume (*La tradition manuscrite et les éditions des discours de l'empereur Julien*, Gand-Paris 1929). A questo, pertanto, si rinvia per più dettagliate notizie sulle prime raccolte dei *Discorsi*, sui codici validi per la *constitutio textus*, sulle loro fonti e copie.

Mentre la circolazione degli scritti di Giuliano, quando egli era ancora in vita, fu abbastanza agevole e ampia, se non altro per il fatto che l'autore stesso ne curò la diffusione presso estimatori e amici, piuttosto difficile e rada essa divenne dopo la sua morte, ostacolata come fu dagli eventi o da accaniti avversari dell'imperatore pagano. È quindi un evento fortunato che nel corso dei secoli si sia salvato, se non l'intero *Corpus Iulianeum*, la maggior parte di esso. Ma il percorso fu certamente irto di insidie e di contrasti, a giudicare, almeno, dal numero relativamente scarso di manoscritti pervenutici, dalla loro piuttosto recente datazione (il più importante e antico di questi, il *Vossianus* V, è della fine del dodicesimo secolo) e dalle invettive scagliate contro « l'Apostata », ai margini o all'interno dei codici stessi, dai recalcitranti amanuensi di stretta fede cristiana.

Non molto diversa fu la sorte di tali scritti anche dopo l'invenzione della stampa, ove si consideri che solo a partire dal 1566 ha inizio la pubblicazione di un opuscolo giulianeo, il *Misopogon*, e di una cinquantina fra editti, leggi e lettere, molte delle quali, in verità, erano già apparse nell'*Aldina* degli *Epistolographi Graeci* (1499).

L'autore del volumetto era uno studioso ugonotto, Pierre Martini (Martinius), che aveva rinvenuto nella biblioteca del suo maestro Pierre de la Ramée un manoscritto, copia, a quanto pare, di una copia del nostro *Ambrosianus* B, e che, prima della pubblicazione, l'aveva, com'egli stesso afferma (*ex nostro sensu mutavimus*), debitamente emendato[1].

[1] In margine al codice erano segnalate lezioni di un certo valore, tratte quasi certa-

Il libro uscì a Parigi negli anni in cui, fra alterne vicende, divampava la guerra fra calvinisti e cattolici, culminata di lì a poco nella famigerata notte di San Bartolomeo (24 agosto 1572), nella quale perse la vita il capo spirituale dei calvinisti francesi, l'ammiraglio Gaspare de Coligny, signore di Chatillon. Appunto a un fratello di costui, Odet de Coligny, nominato cardinale in giovanissima età, è dedicato il volumetto, che, come vedremo, ebbe l'onore di una ristampa a meno di venti anni di distanza.

Nel 1577 Charles de Chanteclère (Cantoclarus), *Consiliarius regius et in curia libellorum supplicum Magister* (equivalente al nostro « referendario al Consiglio di Stato »), pubblicava la *editio princeps* di un altro opuscolo satirico, i *Caesares*, dedicandola al Presidente del senato parigino.

Tre anni dopo (1580) Denys Du Val, libraio e tipografo dell'Accademia di Parigi, ottenne l'*imprimatur* per la ristampa del *Misopogon* e delle *Epistulae* del Martinius, nonché dei *Caesares* del Cantoclarus, e per la pubblicazione del secondo discorso per Costanzo (περὶ βασιλείας), dallo stesso Cantoclarus trascritto da un manoscritto deteriore scoperto nella biblioteca parigina della regina Caterina dei Medici, cui l'opera è dedicata, e del discorso *A Helios re*, che Theodorus Marcilius aveva trovato in un codice inviatogli da un amico spagnolo.

Quest'ultima pubblicazione viene dedicata, non a caso, all'arcivescovo Giuliano dei Medici, omonimo dell'imperatore romano e figlio della regina Caterina: nella *Praefatio*, nessun accenno, ovviamente, al culto squisitamente pagano del Sole (che certo non sarebbe riuscito gradito a un arcivescovo cattolico, per quanto illuminato), ma solo l'esaltazione generica di un principe romano, che *ad laudem bellicae doctrinae ingenii gloriam adiecit claritatemque generis sui multis artium maximarum disciplinis ornavit.*

Dopo l'elegante volumetto pubblicato dal Du Val nel 1583, appariva nel 1614 ad opera di Denys Petau (Petavius) un'edizioncina comprendente i tre panegirici dell'imperatore Costanzo e dell'imperatrice Eusebia, destinati ad essere travasati, pochi

mente dal citato *Vossianus*, che Martini non mise a profitto, ma che scrupolosamente riportò in un'appendice (*Variae lectiones ... ex vetustissimis codicibus manuscriptis*, p. 342).

anni dopo (1630), insieme al *Misopogon* di Martinius e ai *Caesares* di Cantoclarus, in un'edizione maggiore, nella quale per la prima volta era riportata, più o meno al completo (mancava solo una parte delle *Lettere*), l'opera di Giuliano, quale in effetti è a noi pervenuta.

Come si vede, un'attività, a livello di trascrizione e pubblicazione, in complesso non molto intensa, se si tiene conto dell'ampiezza, della varietà, dell'importanza storico-letteraria degli scritti in questione. Ma a parte la situazione creatasi nell'ambito della trasmissione testuale, che può anche essere dovuta al caso (è difficile dimostrare che la scarsità di manoscritti nel periodo bizantino sia dovuta a deliberata sottrazione o distruzione da parte di fanatici cristiani), non può non sorprendere che gli editori, *principes* o no, al momento di presentare l'opera dell'Imperatore agli illustri dedicatari, legati, chi più chi meno, al potere religioso o politico, cerchino in tutti i modi di giustificarsi, chiarendo di volta in volta i motivi da cui sono stati indotti a pubblicare gli scritti dell'inviso Apostata. Così, l'ugonotto P. Martini, nell'offrire il volumetto al cardinale Odet de Coligny, già deposto, in verità, tre anni prima, da Clemente VII per le sue manifeste simpatie calviniste, metteva prudentemente le mani avanti, riconoscendo che gli *impietatis et tyrannidis scelera*, di cui quello sciagurato si era macchiato, erano senza dubbio « empi » e « odiosi », ma che i suoi *eloquentiae ... geniique clarissima lumina* non meritavano di rimanere nell'oscurità.

Dopo Martini, Denys Petau, un gesuita che, pubblicando nel 1614 i tre panegirici dianzi menzionati, non ignorava certamente che, nonostante la distensione sopravvenuta fra l'aristocrazia cattolica e quella ugonotta, la Francia, sotto la reggenza di Maria dei Medici, restava ufficialmente un paese di religione cattolica. Perciò, nell'introduzione al volumetto, teneva a precisare – e, a scanso di equivoci, lo precisava, con insolita prassi, persino nel frontespizio – che quei *Discorsi* erano stati scritti da Giuliano *cum adhuc Christianus esset*, cioè, come ribadisce subito dopo nella dedica a Nicolaus Verdunus, *Senatus Parisiensis Princeps*, quando egli era *sanus atque incorruptus*, non ancora, insomma, guastato dalla successiva *morum perversitas*, l'apostasia. D'altra parte, aggiungeva il Petau, sviluppando ulteriormente le argomentazioni addotte dal Mar-

tini, in quei *Discorsi* erano attestate tante cose degne di non essere ignorate, non solo sotto il profilo della proprietà linguistica e dell'*ornatus*, ma anche della stessa conoscenza storica.

Il caso, però, volle che il Petau, alcuni anni dopo venisse in possesso del codice *Parisinus* 2964 U, copia fedele del fondamentale *Vossianus* già nominato, dove erano tramandati tutti gli scritti di Giuliano, compresi quelli composti dopo l'apostasia, ed egli dovette rendersi conto dell'inopportunità politica di ristampare, a distanza di soli sedici anni, l'opera dell'Apostata, senza altra motivazione che quella del ritrovamento di un codice nuovo. Così, fu costretto a far marcia indietro e da buon gesuita, ma anche da inguaribile ammiratore di Giuliano, lasciò cadere l'argomento della verginità religiosa dell'imperatore, precedentemente invocata a discolpa dell'ardita iniziativa editoriale, ponendo questa volta in primo piano le ragioni linguistiche, storiche, culturali, che, a suo dire, non potevano per nessun motivo essere eluse (era in gioco, in definitiva – egli sottolinea, non si sa con quanta sincerità –, la conoscenza financo dei riti e delle consuetudini cristiane!), tanto meno in tempi nei quali la gente non sembrava più affetta dall'antica *daemonum superstitio*. In effetti, Petau pubblicava il volume giulianeo proprio in quegli anni, in cui, grazie alla lungimirante politica del cardinale Richelieu, l'interminabile lotta tra cattolici e non cattolici si era in certo modo placata, risolvendosi in controversie di carattere puramente dottrinale.

Non diverso il tono del discorso tenuto, sessantasei anni dopo, dal barone protestante Ezechiel Spanheim, autore presso Weidmann di una imponente edizione di Giuliano, nella quale appariva per la prima volta anche il testo del *Contra Iulianum* di Cirillo: nella dedica a Federico, Principe elettore di Brandeburgo, che nel 1680 lo aveva inviato come suo incaricato d'affari a Parigi, egli, sulla scia del Petau, sottolineava l'opportunità di ripubblicare gli scritti, peraltro non più reperibili nell'edizione del suo grande predecessore, di « un Principe dotato di tutte le qualità naturali, d'ingegno, di dottrina, di facondia », nonché « di temperanza, di liberalità, di virtù guerriere, comparabili con quelle dello stesso Federico III », anche se *omnia illa decora et ornamenta, una defectio macula penitus infuscavit*.

Come si vede da questi tre casi esemplari, del Martini, del Petau, dello Spanheim, vuoi per il rischio d'un rifiuto dell'*imprimatur*, vuoi per i timori connessi con la perenne intolleranza controriformista, la pubblicazione delle opere di un imperatore, fondamentalmente additato nella cultura e nell'insegnamento del tempo come un persecutore dei Cristiani e un pericolosissimo Anticristo, richiedeva, oltreché un vivissimo amore per la tradizione classica, una buona dose di libertà spirituale e di coraggio, che non tutti, evidentemente, erano disposti a professare pubblicamente.

Si può immaginare quanto più difficoltosa e limitata dovette essere la circolazione degli scritti di Giuliano in ambienti come quelli monastici, in cui le qualità umane, politiche, militari o artistiche dell'imperatore non potevano certo prevalere su quelle religiose. Di qui, molto probabilmente, la relativa scarsezza, come si diceva all'inizio, di manoscritti a noi pervenuti, talora concentrati su opere ideologicamente poco impegnate (come, ad es., il *Misopogon* tramandato in ben trentadue copie) e non di rado occasionalmente inclusi in raccolte miscellanee; nonché i non isolati casi di tradizione di opuscoli fondata su *codices unici*.

Per tornare alle edizioni, si diceva che il Petavius, il vero *sospitator* del testo di Giuliano, pubblicò, per la prima volta, nel 1630, la maggior parte dei suoi scritti, in un testo che porta indubbiamente l'impronta dell'insigne grecista e del geniale congetturatore; Spanheim non manca di riconoscergli tali doti e, non a caso, ricorda, a un certo punto, l'accostamento, fatto da altri, della personalità di Petau a quella del grande Casaubon, ma assai di frequente non gli lesina critiche, a volte anche aspre, sia sul piano esegetico sia su quello filologico. La cosa non stupirebbe nel mondo degli studiosi, sempre pronti a sminuire il lavoro altrui per mettere in luce il proprio, ma quello dello Spanheim supera, almeno, a prima vista, ogni limite di prudenza, se si considera che l'edizione a noi giunta riproduce, quasi pari pari, non solo il *Misopogon* di Martinius e i *Caesares* di Cantoclarus nei rispettivi testi e versioni latine, ma anche le altre opere di Giuliano, così come sessantasei anni prima le aveva pubblicate il suo illustre predecessore. Al quale, ripetiamo, egli muove una serie di censure, fra cui: *ea ... quae non a proprietate solum ... vocum discedunt, sed totum ...*

*loci sensum invertunt*, nonché *quampiam inscitiae vel incuriae notam*, cosa tanto più deplorevole, secondo Spanheim, in uno che, diversamente da lui, sempre impegnato in missioni diplomatiche all'estero, *otio ... in rem fruebatur amplissimo*. Sarà sua cura, aggiunge, documentare codesta *incuria seu haud unius lapsus vestigia* del Petavius, nelle *Observationes* alla prima *Orazione* di Giuliano (quella effettivamente pubblicata nell'ultima parte del volume weidmanniano) e via via, di seguito, nelle *Adnotationes*, che, come dichiara, sarebbero state dedicate alle altre opere *citra ullam ..., qua is inde sit onerandus, contumeliam*. Di queste *Adnotationes*, in verità, non si è saputo più nulla: a pochi anni dalla morte, nel 1703, in una lettera scritta da Londra, il barone von Spanheim informava Leibniz, suo amico e grande estimatore, che le *distractions* connesse col suo nuovo ufficio di ambasciatore di Federico di Prussia, non gli lasciavano troppo tempo libero da poter dedicare agli studi. Gli era riuscito, è vero, di rivedere e ampliare il volume del 1697, il famoso *Orbis Romanus*, ormai pronto per uscire in formato e veste diversa. « Après quoi j'avais dessein de travailler au second tome de mes observations sur l'Empereur Julien et les livres de Cyrille contre lui, mais il me faut cédér malgré moi ... [i puntini di sospensione sono nella lettera] par la nouvelle édition de mon livre *de usu et praestantia numism.* quoique cela convient moins à mon âge »[1]. Il suo disegno quasi certamente non fu realizzato nei pochi anni rimastigli e il contributo giulianeo di Spanheim restò quello consegnato alle pagine delle *Observationes* al primo *Discorso*, inserito in extremis nel grosso volume weidmanniano del 1696[2].

Si può immaginare a quali censure fosse esposta una com-

[1] Cfr. V. Loewe, *Ein Diplomat u. Gelehrter: Ezechiel Spanheim (1629-1710), mit Anhang: Aus dem Briefwechsel zwischen Spanheim u. Leibniz*, « Historische Studien » H. 160, Berlin 1924, p. 187. Mi sia consentito di esprimere qui la mia viva gratitudine al collega e amico Dieter Harlfinger (Freie Universität Berlin), il quale mi ha generosamente procurato preziose indicazioni bibliografiche e ricco materiale sulla figura e l'opera di E. Spanheim.

[2] Della vasta corrispondenza fra lo Spanheim e gli eruditi del tempo, che probabilmente fu inviata da Londra a Berlino nel 1712, non si è saputo più nulla: cfr. W. A. Mommsen, *Die Nachlässe in den deutschen Archiven*, « Schriften des Bundesarchivs » 17, Boppard am Rhein 1971, p. 491. Annotazioni varie sugli scritti di Giuliano sono reperibili nel « fondo Spanheim » attualmente conservato nella Biblioteca Nazionale di Berlino Est, dove ho potuto prenderne visione grazie alla cortesia della dott.ssa Ursula Winter.

pilazione di tal genere, che, a parte la monumentale veste tipografica e il commentario di cui s'è detto, presentava ben poco di originale rispetto all'edizione del Petau. Wyttenbach, Horkel, Cobet, Bidez, per citare i giulianisti più impegnati, pur riconoscendo a Spanheim un'eccezionale erudizione, non gli risparmiarono le critiche più aspre: per Wyttenbach, in conclusione, *hebes ... fuit ad animadvertendas corruptelas, hebetior etiam ad corrigendas* (1802); per il Cobet, egli aveva scarsa esperienza filologica e scarsissime conoscenze paleografiche e la sua *pererudita farrago* gli faceva venire in mente il noto detto eracliteo πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει (1859); Bidez, infine, mentre ribadiva in generale il giudizio negativo espresso dai suoi predecessori, sottolineava che la collazione del *Vossianus* era piena di inesattezze e di lacune e che l'utilizzazione dell'ottimo lavoro svolto dal Petau era estremamente difettosa e inadeguata (1929).

È difficile contestare la validità di apprezzamenti così poco lusinghieri nei confronti di uno studioso che pure, presso i suoi contemporanei, aveva goduto di universale rinomanza e che, soprattutto nell'ambito numismatico, ha lasciato opere di riconosciuto pregio. Ma bisogna ammettere che nel formulare critiche così severe, che per certi aspetti sono rivolte al Petau stesso, sul cui testo era stato, grosso modo, condotto il volume di Spanheim, non s'è voluto tener conto delle avventurose vicende di quella pubblicazione, a cui lo stesso interessato non dava alcun valore: si trattava di un testo provvisorio, mandato in tipografia, come si usa fare ancor oggi, per guadagnare tempo e risparmiare errori, e su di esso lo Spanheim intendeva esercitare la sua perizia filologica, alla luce dell'insoddisfacente testo, come egli esplicitamente dichiara, del Petau. Mi pare, pertanto, a dir poco, eccessiva l'accusa di ignoranza paleografica in uno che, lungi dal presentare i risultati di una collazione sistematica, si era limitato a segnalare in margine, e, a mio parere, piuttosto correttamente, uno *specimen* di varianti offerte dal nuovo codice che I. Vossius gli aveva prestato prima a Windsor, poi a Parigi; tanto meno pertinenti mi sembrano le riserve espresse sulle sue doti di congetturatore o di filologo in genere, che egli, in definitiva, ha cercato di dimostrare, e in effetti ha dimostrato, nel commentario al primo *Discorso* giulianeo più volte ricordato, il quale, a parte la prolissità del-

l'esposizione e, a volte, l'inutile sfoggio di erudizione, attesta, a mio avviso, proprio quelle qualità filologiche così recisamente negategli dai suoi arcigni critici.

La verità è che quel commentario, eccetto Wyttenbach, che però ne ha messo in luce solo gli aspetti negativi, nessuno lo ha letto, o, almeno, non con la dovuta attenzione, come è incontestabilmente provato da alcuni interventi testuali, chiaramente ignorati dai filologi successivi, che talora se ne aggiudicano addirittura la paternità. Ci limitiamo a segnalare un solo caso, ma significativo per il nostro discorso.

Partiamo dal testo di Petau, secondo il criterio seguito da Spanheim: οὐ μὴν οὐδὲ ἐκεῖνο λέγειν ἔνεστιν ἐνταῦθα, ὡς καλῶς μέν. ἀλυσιτελὲς μὲν γὰρ οὐδὲν ὅτι μὴ τὸ αὐτό, καὶ καλὸν ἔμοιγε φαίνεται (19 d). La versione latina reca: *Neque vero hoc loco dici potest, honestum quidem hoc consilium, sed nequaquam utile fuisse. Primum quia nihil mea quidem sententia utile esse potest, quod non idem honestum quoque sit.* Ci si accorge subito che il discorso non « quadra » e se ne dovette render conto lo stesso Petau, che nelle *Notae* chiariva: *Manca oratio: quae expleri possit his, aut similibus voculis:* καλῶς μέν, ἀλυσιτελῶς δὲ τοῦτο πεποίηκε, ἀλυσιτελὲς μὲν γὰρ etc.

Con tale intervento, tuttavia, non si superavano del tutto le difficoltà insite nel testo, che anzi risultava, mi pare, filologicamente arbitrario (mal si comprende, fra l'altro, il supplemento τοῦτο πεποίηκε) e logicamente ancora poco coerente. Lo Spanheim riprende in esame l'intero passo e, dopo una lunga e puntuale discussione, così conclude: *totus ... proinde hic locus ita supplendus et constituendus ...* ὡς καλὸν μὲν ἀλυσιτελές· λυσιτελὲς ... *Ob adfinitatem proinde duarum illarum vocum* ἀλυσιτελές et λυσιτελές *factum est ut haec postuma, qualia in antiquis codicibus passim obvia, librariis exciderit.* Come si vede, Spanheim, non solo comprende l'importanza degli interventi del Petau, ma anche, opportunamente, li ritocca, teorizzando, forse per la prima volta, su quello che solitamente chiamiamo *saut du même au même.* Ebbene, Hertlein e Bidez, che evidentemente ignorano la cosa, si attribuiscono, il primo, la correzione καλῶς avanzata dal Petau al posto del tradito καλή, il secondo la paternità dell'emendamento proposto dallo Spanheim (καλόν); immediatamente dopo, a proposito della congettura del Petau ἀλυσιτελῶς δὲ ... ἀλυσιτελές, acutamente ripresa e ritoccata dal barone, il Bidez, che, questa volta, è al corrente del supplemento petaviano, ma non del successivo intervento di Spanheim, se ne attribuisce il merito e lo inserisce *tout court* nel testo.

Questa precisazione, s'intende, non è rivolta a screditare i due impareggiabili editori di Giuliano, ma a mitigare il giudizio negativo espresso su Spanheim, perché, chi dimostra di saper competere e a volte anche correggere un umanista della statura di Petau o di offrire un commentario che è un monumento di sapienza storica, filosofica, antiquaria (si tratta, si badi, di oltre trecento pagine *in folio*), ha diritto ad una critica più equanime, che tenga conto delle vicende esteriori sofferte dalla pubblicazione weidmanniana, astenendosi da apprezzamenti generici o astratti e soffermandosi, piuttosto, sulla parte, sia pure limitata e farraginosa, che può dare almeno un'idea dell'originalità del suo lavoro e delle sue reali capacità filologiche.

A voler essere intransigenti, come si è stati con Spanheim, errori, omissioni, imprecisioni sono riscontrabili, dove più dove meno, nei filologi che l'hanno seguito o preceduto. A cominciare dal grande Petavius il quale, pur disponendo di un manoscritto eccellente come il *Parisinus* 2964, con cui avrebbe potuto agevolmente apportare miglioramenti al testo giulianeo, ripropone, abbastanza spesso, quello già stabilito dai suoi predecessori Martini e Chanteclère sulla base di codici deteriori. Lo stesso, in certo modo, può dirsi dell'edizione teubneriana pubblicata poco meno di due secoli dopo, nella quale l'autore F. C. Hertlein, a giudizio dello stesso Cobet, non aveva saputo, neppure lui, adeguatamente e sistematicamente utilizzare gli importanti contributi del Petau, che, in effetti, egli a volte ignora, a volte presenta come propri; a ciò si aggiunga la non corretta collazione del *Vossianus*, vuoi per carenze paleografiche, come gli rimproverarono Cobet, Klimek e Bidez, vuoi per imprecisioni e negligenze, come deplorava lo stesso Bidez, i cui esempi, pur numerosi, sono soltanto una parte di quelli effettivamente sparsi nell'apparato (quel che è più grave è che Hertlein, nei casi in cui il *Vossianus* viene meno, piuttosto che ricorrere al *Parisinus*, sua onesta copia, preferisce rivolgersi a Petau, che, come s'è detto poco fa, non utilizza sistematicamente quel codice). Oltre a ciò, Hertlein ha commesso l'errore – anche questo gli è stato rimproverato dal Bidez – di non mettere preliminarmente un po' d'ordine nella congerie di manoscritti, che egli pone alla base della sua *constitutio textus*, appesantendo inutilmente l'apparato con la testimonianza di

codici, che Bidez ha poi eliminato perché semplici apografi o esemplari interpolati.

Se si considera, infine, che Hertlein, fidando nell'autorità di filologi come Reiske e Cobet, che al testo di Giuliano avevano dedicato una particolare attenzione, ha inserito nella sua edizione una serie di arbitrarie atticizzanti correzioni – le vedremo da vicino nelle pagine seguenti –, senza riflettere che l'imperatore era, sì, un appassionato lettore di Platone e di autori dell'età classica, ma era anche uno scrittore vissuto nel quarto secolo d.C., ci si rende conto delle insoddisfacenti condizioni in cui si trovava il testo di Giuliano nella seconda metà del diciannovesimo secolo. Eppure questo testo, che, bisogna riconoscerlo, segnava un innegabile progresso rispetto al Petau, grazie soprattutto a felici congetture e ad appropriati emendamenti, conservò per almeno cinquant'anni la sua validità (l'edizione della Wright, pubblicata per la Loeb dal 1913 in poi, lo ripropone praticamente con rarissime variazioni di poco conto), fino a quando l'Association G. Budé affidò a J. Bidez l'incarico di curare una nuova edizione delle opere di Giuliano.

Bidez iniziò il suo lavoro nel 1922 pubblicando in collaborazione con Franz Cumont un volume comprendente *Epistulae Leges Poematia Fragmenta varia*, che due anni dopo fu sostituito dall'attuale seconda parte del primo tomo, dalla quale furono escluse le lettere sicuramente apocrife e documenti superflui. Una decina di anni dopo (1932), Bidez dava alle stampe la prima parte, in cui comparivano cinque scritti di Giuliano Cesare. Fra la prima e la seconda parte del primo tomo, Bidez pubblicava i risultati di una sua preziosa indagine sulla tradizione manoscritta di Giuliano, grazie alla quale egli si era messo in condizione di arrivare alla identificazione dei codici utili alla *constitutio textus* e ad una persuasiva definizione, ove ciò era possibile, dello *stemma codicum*.

Quel che abbia rappresentato l'edizione del Bidez nel campo della filologia classica e dell'attività della collezione « Les Belles Lettres » fu a suo tempo egregiamente illustrato, fra gli altri, da G. Pasquali[1].

[1] Cfr. « Athenaeum » XI 1933, p. 68: « Di lavori di tanta perfezione la collezione delle "Belles Lettres" non ne ha, che io sappia, alcun altro, tranne, forse, l'Aristofane di Coulon ».

Purtroppo la morte impedì al Bidez di portare a compimento la sua opera, cui aveva dedicato più di un terzo della sua vita, e soltanto una trentina di anni dopo, attorno al 1960, P. Mazon decise di far riprendere l'interrotto lavoro, affidando la pubblicazione dei rimanenti opuscoli a due esperti di studi storico-letterari della tarda grecità, Christian Lacombrade e Gabriel Rochefort.

A Lacombrade, come egli stesso ci informa, fu consegnato dagli eredi del Bidez tutto il materiale utile per la prosecuzione dell'opera, ma lo studioso, dapprima sedotto dalla prospettiva di portare a termine un lavoro così prestigioso, si rese conto a poco a poco delle gravi difficoltà in cui tale lavoro si sarebbe svolto. Si sa, egli confessa, cosa siano degli « appunti personali », specialmente se dietro di essi c'è una fatica di più decenni; la lettura di tali appunti fu per Lacombrade scoraggiante ed egli non tardò a « regretter une imprudente promesse ». Ma l'impegno era ormai preso e i due collaboratori nel giro di qualche anno pubblicarono, tra il 1963 e il 1964, le due parti del secondo tomo, con cui « Les Belles Lettres » completavano l'opera a noi giunta dell'imperatore romano.

Com'era da prevedere – le collaborazioni postume sono, oltreché ingrate, per lo più sterili –, i due volumi sono risultati molto lontani dalla severità filologica e dall'accuratezza del primo editore. Fuori discussione, ovviamente, la competenza storico-letteraria dei due studiosi, che viene, oltre tutto, confermata, anche in questa sede, dalle oneste introduzioni, dalle *notices* e *commentaires*, che accompagnano la traduzione, dalla ricca documentazione offerta nel primo apparato.

Quel che lascia perplessi – e non è poco, trattandosi di una collezione di edizioni critiche – è la costituzione del testo, a proposito della quale si riscontrano carenze di informazione bibliografica, anche per i contributi testuali più importanti, lacune vistose nella menzione e utilizzazione del lavorio critico-filologico, anche dei secoli passati, errate attribuzioni della paternità di congetture o integrazioni, ma soprattutto una certa negligenza nella lettura e utilizzazione dei codici, persino in casi già studiati e risolti dal Bidez. A mio parere, l'errore di partenza è quello di aver ritenuto, riguardo alle schede lasciate dal Bidez, che « tutte le collazioni dei manoscritti erano state rilevate con la più grande cura e controllate nel corso di una

seconda lettura » e che, per conseguenza, « le texte courant était établi ». In realtà, come provano i fatti, quelle schede dovevano essere, nella mente del Bidez, soltanto degli appunti provvisori, su cui il benemerito studioso belga, data la sua consueta precisione e serietà, sarebbe certamente tornato per rivedere, integrare, emendare.

L'editore di Giuliano, a prescindere dalle difficoltà insite in una tradizione fondata in qualche caso su un *codex unicus* e in un testo sprovvisto di un *Index verborum*[1], deve innanzitutto fare i conti con le diverse componenti linguistiche della sua scrittura. Non si tratta soltanto di quelle peculiarità stilistiche e lessicali connesse col genere letterario o con i contenuti presenti in un'opera, per cui altro è il linguaggio adoperato in opuscoli di carattere satirico, altro è quello usato in scritti d'argomento filosofico-religioso, altro ancora è quello adottato in una corrispondenza epistolare con amici o notabili; non si tratta neppure delle particolari caratteristiche che contrassegnano, ad es., da un lato i *Panegirici*, sottoposti dallo scrittore ad una lunga e accurata elaborazione formale, dall'altro certi discorsi, come *Alla Madre degli dei*, *A Helios re*, *Ai cinici ignoranti*, composti, rispettivamente, nel giro di una notte, di tre notti, nei ritagli di tempo sottratti all'intenso lavoro di due giornate. È chiaro che elementi di tal natura debbono essere considerati al momento di procedere alla scelta di una variante o alla proposta di un emendamento, ma noi intendevamo riferirci soprattutto a ciò che a Giuliano proviene in primo luogo dalla sua formazione culturale, la quale, come si sa, è fondamentalmente basata sugli autori della Grecità classica (in particolare su Platone, Tucidide, Demostene, ecc.), in secondo luogo, dalla sua educazione retorica (non quella dei declamatori indotti del suo tempo, verso i quali egli provava un immenso fastidio, ma quella dei rinnovatori dell'antico atticismo, come Dione Crisostomo, Luciano, Elio Aristide, Eliano ecc., e quella di nobili sofisti, come il suo maestro e amico Libanio), in terzo luogo, dall'esigenza o dalla naturale tendenza di uno

[1] È disponibile, in microfilm, solo *A Preliminary Concordance to the Orations of the Emperor Julian* by L. W. Leadbeater, Diss. New York University 1965, condotta sui primi otto discorsi dell'edizione Wright per le lettere ά-κ (κοινωνία).

scrittore vissuto nel quarto secolo a far uso di modi e forme del tempo in cui egli visse.

Non aver tenuto conto di queste componenti ha significato precludersi talora la possibilità di una ricostruzione più attendibile dei caratteri particolari della lingua di Giuliano, che pure ci erano assai spesso conservati dai manoscritti migliori, ma che gli interventi puristici di Reiske, Cobet, Hertlein ecc., avevano finito per cacciare via dal testo.

Così, ad es., la sostituzione del tradito νεομηνία (339 c 8) con νουμηνία o di 'Αλκινόου (352 a 3) con 'Αλκίνου ha forse eliminato, come dice Russo, la « civetteria di Giuliano di inserire nella sua prosa forme epiche »: si badi che in entrambi i casi i due vocaboli ricorrono, rispettivamente, prima e dopo la citazione di passi omerici.

Per questi motivi ci è sembrato opportuno, quando altre considerazioni non lo sconsigliavano, di seguire il criterio di privilegiare quel codice o quei codici che attestavano forme e costrutti presenti nella κοινή, in autori atticisti o nella tarda grecità piuttosto che nella prosa attica, alla quale in passato si è cercato di volta in volta di ricondurli. Così deve spiegarsi la preferenza da noi data, per es., a θαρσοῦντα (142 c 5) piuttosto che al più frequente e normale θαρροῦντα, la conservazione del raro σμικρός in 150 d 1 e a 152 a 2[1], il rispetto per le cosiddette forme attiche ξυν(-), sempre che siano attestate nei codici poziori, e ciò non solo nei primi *Discorsi*, dove sono più frequenti, ma anche negli scritti più tardi: perciò in 370 c 3 si è lasciato ξὺν βοῇ (pur essendoci in 344 b 6 un concorde σὺν βοῇ) oppure, in 157 b 4, ξυγχωρεῖ (sulla scia di Petau, mutato da Hertlein e Wright in συγχ- etc.[2]); per forme metaplastiche, come quella relativa a δένδρον, che, al dat. plurale, oscilla fra -οις ed -εσι presso gli attici e gli atticisti, ci si è lasciati guidare sempre dall'autorità dei codici, e così, in 341 b 3, si è optato per

[1] Hertlein, seguito dalla Wright, lo mantiene nel secondo passo, ma non nel primo.
[2] Lo stesso criterio si è seguito per l'accettazione contemporanea di forme in -σσ- e in -ττ-, in ossequio a un uso abbastanza antico, ma particolarmente vivo nella κοινή e nella prosa tarda (così, ad es., per restare nell'ambito degli stessi discorsi, κρείττων in 136 d 5; 151 c 3; 166 d 2-3; 166 d 8 e κρείσσων in 148 a 3; 153 a 6; 168 b 5); per l'alternanza di ἐς/εἰς, di cui il primo, pur preferito dagli atticisti, risulta prevalente nei *Panegirici*, mentre il secondo è di gran lunga più frequente negli scritti successivi; per i doppioni γίγνομαι / γίν- e γιγνώσκω / γιν-, per i quali si è adottato il vecchio criterio di preferire la forma attestata nel codice o nei codici migliori: così, ad es., γίνεται di S V in 347 c 5 a fronte di γίγν- di O B W, che è, invece, accolta da Hertlein e Lacombrade, γίνομαι di S B in 371 b 5 a fronte di γίγν- di V O, che è anche qui preferita dai due studiosi; parimenti, γιγνώσκομεν a 164 c 7 e, subito dopo, γινώσκεσθαι a 164 d 6.

δένδρεσι tramandato da S e altri mss. piuttosto che per δένδροις attestato da V; allo stesso criterio ci si è attenuti a proposito di forme come "Αρεος, dagli editori, in 154 a 5 e 154 c 2, concordemente mutato in "Αρεως, nonostante la frequenza della terminazione in -εος presso scrittori atticisti come Eliano e Filostrato e nel tardo greco; analogamente, a 365 b 5 e a 366 a 1 si è conservato nel testo il raro οἴομαι, concordemente tramandato dai codici, mentre lo correggono in οἶμαι Hertlein e Lacombrade, che peraltro mantengono οἴομαι in 267 a 6; sull'esempio di Bidez, si è ripristinata la grafia ἐμπιπλ- a 340 c 1 e a 341 d 7, che Hertlein, seguito nel primo caso da Lacombrade, aveva normalizzato; sulla base dell'uso nel greco tardo e con il conforto della tradizione manoscritta, si è ristabilita nel testo la forma dell'impersonale φησιν, sistematicamente corretto da Hertlein in φασιν (cfr. 145 c 8, 167 c 4, 168 c 7, 174 b 4-5, 357 a 3), col consenso frequente degli editori successivi. Allo stesso modo si è operato nei confronti dell'avverbio dimostrativo ἐνθένδε, usato insieme a ἔνθεν da Giuliano, che probabilmente lo ha preso dalla lingua poetica (al pari di Dionigi di Alicarnasso, di Strabone, di Plutarco, ecc.), mentre Cobet e Hertlein di solito normalizzano.

Più difficile il problema relativo all'uso giulianeo del pronome dimostrativo in funzione di riflessivo: Hertlein, come sappiamo, interviene sistematicamente per normalizzarlo; noi abbiamo preferito attenerci, per quanto possibile, alla lezione dei codici.

Anche per quanto concerne la sintassi, si è preferito ripristinare nel testo costrutti e forme che, usuali nel nostro autore e già attestati nella κοινή, presso gli atticisti e nel tardo greco, erano stati, per i soliti motivi puristici, corretti dai moderni filologi: così a 136 a 7 si è conservato ὑπολάβοι, mutato in ὑπολάβῃ da Hertlein in poi, a 143 c 2 si è mantenuto il tràdito θεάσῃ, anch'esso cambiato in θέασαι, ecc. Parimenti, a 141 b 3 si è optato per la espunzione di ἐστι piuttosto che per l'accettazione dell'emendamento ὅτι μέσος al posto di τὸ μέσον, tramandato dal codice e confortato dal largo uso presso gli atticisti (cfr. Schmid I, p. 86) dell'aggettivo neutro sostantivato.

Si è tornati alla tradizione manoscritta anche nel caso di costrutti che, raramente attestati nel greco classico, erano stati ripresi in epoca tarda: così a 256 b 2 e a 256 d 3, in dipendenza di σφάλλομαι, si è restituito, su suggerimento di Boulenger, il tràdito ἐπί, che Cobet ed Hertlein avevano corretto in ἐν; a 338 a 1, viceversa, contro gli interventi di Hertlein (correzione in ἐπί) e Cobet (espunzione di ἐν), si è accettata la proposta di C. F. Russo in difesa di ἐν.

Ad analoghi criteri ci si è attenuti di fronte a casi di οὖν e καί pleonastici (cfr. Blass-Debrunner, § 442, 13), che, pur tramandati

dai codici, erano stati talora (cfr. 255 d 4 e 357 a 1) espunti dagli editori; lo stesso si dica di χάριεν, mantenuto (al posto del classico χαρίεν introdotto dai filologi), in ossequio all'accentazione in uso nel greco tardo-bizantino. A 146 a 5 abbiamo espunto τὸν 'Ιάμβλιχον dopo τὸν Χαλκιδέα sulla base di analoghi esempi, di origine retorica, nei quali Giuliano evita di citare con il loro nome scrittori di una certa notorietà: ved., ad es., 358 d 7 Χαιρωνεὺς ἀνήρ (Plutarco), 369 c 1 ὁ Βοιώτιος ποιητής (Esiodo) ecc.[1].

Un discorso a parte merita una delle caratteristiche proprie del nostro autore, cioè la liberissima collocazione delle parole nella frase, che egli ha quasi certamente derivato dagli atticisti[2]. Non tenerne conto equivale, talora, a precludersi l'intelligenza stessa del passo. Ciò è accaduto, ad es., per 369 c 2, dove la *traiectio* di ἐπὶ τῷ δράγματι alla fine del periodo ha tratto in inganno i filologi, i quali, per dare un plausibile senso alla frase precedente cui veniva legata, hanno dovuto far ricorso a inattendibili correzioni (come δώματι di Martini, ῥιγώματι di Platt, φράγματι di Bury, δραχμῇ di Merkelbach) o rinunciare a intervenire (*quid lateat videant alii*: Cobet).

Certamente, in molti casi, dove la trasposizione è determinata dal gusto o, diciamo pure, dai capricci del retore, non è agevole fare delle scelte in presenza di discrepanze nella tradizione manoscritta. Il criterio da noi seguito è stato quello di privilegiare la lezione attestata dal codice (o dai codici) di maggiore autorità, tranne che essa desse luogo a iato.

Perciò, ad es., a 343 b 1, al testo offerto dal ms. poziore, S, πολλάκις γενέσθαι ἀπεχθείας è stato preferito quello dato dagli altri codici γενέσθαι πολλάκις ἀπ.

Altrettanto difficile è riportare a un minimo di coerenza l'uso giulianeo dell'elisione. Voler normalizzare in ogni caso, nell'intento di eliminare lo iato, secondo la generale tendenza dello scrittore, significa intervenire ad ogni passo per correggere presunti errori dei codici. Pertanto ci si è attenuti al criterio di accettare la lezione presentata dalla tradizione, anche se ciò dava luogo a incoerenze del tipo ἀλλὰ οὐ 261 a 1 e, dopo poche parole, ἀλλ' οὐκ, oppure ἀλλὰ ἐκεῖνο a 171 d 7 e ἀλλ' ἐκεῖνο a 345 c 8.

[1] Singolare la citazione di Teocrito a 338 d 3 con la lunga perifrasi ... τις ... τῶν ἐργασαμένων ... εἰς τὸν Δάφνιν ποιήματα.
[2] Cfr. Schmid V, p. 51 s. v. *Wortstellung*.

Altre minuzie ortografiche sono state di proposito tralasciate, anche per non ingombrare inutilmente l'apparato.

Ci è grato ricordare che, nell'adottare questa o quella decisione, non si è mancato di rifarsi ai principi seguiti dal Bidez, che anche sotto questo aspetto costituiva un modello esemplare.

La tradizione manoscritta di due degli opuscoli inclusi nella nostra raccolta, la *Lettera a Temistio* e il discorso *Alla Madre degli dei*, si fonda su un unico codice, il *Leidensis Vossianus gr.* 77 (V), che, com'è noto, tramanda la massima parte dell'opera giulianea e che, a partire da E. Spanheim, è stato alla base delle moderne edizioni.

Il *Vossianus* presenta, per lo più ai margini superiori dei fogli, tracce di umidità e, qua e là, grosse macchie di inchiostro, che pare risalgano al quattordicesimo secolo e che talvolte rendono difficoltosa, se non impossibile, la lettura. Per queste parti difettose soccorre quasi sempre un apografo abbastanza fedele, il *Parisinus* 2964 (U), il cui copista, a causa dell'avvenuto deterioramento del modello, dovette in alcuni casi trovarsi anch'egli in difficoltà, tanto che, dove gli fu possibile, cercò di rimediare alla meno peggio; dove non poté, essendo il guasto totale o quasi, preferì lasciare in bianco lo spazio interessato. Tali vuoti, in un altro opuscolo, il *Misopogon*, furono successivamente riempiti da una seconda mano ($U^2$), appartenente, a quanto pare[1], a Nicolas de la Torre, il quale si sarebbe servito, a tal fine, dell'edizione pubblicata nel 1583 da P. Martini, sulla base di un codice deteriore, derivato da B, l'*Ambrosianus*, ma corredata da un'appendice contenente varianti quasi certamente desunte dal nostro *Vossianus*[2].

Per il discorso *A Helios re* sono stati utilizzati, oltre il *Vossianus* e la sua copia parigina, i seguenti manoscritti[3]: 1) *Monacensis gr.* 490 (G); 2) *Riccardianus gr.* 76 (R); 3) *Ottobonianus gr.* 181 (T)[4]; 4) *Bodleianus Miscellaneus* 57 (O), assente dall'inizio a 133 b 8, poi da 157 d 6 al termine, e sostituito

[1] Ved. Bidez, *La tradition*, cit., p. 13.
[2] Cfr. *Iuliani Imperatoris opera...*, p. 344 sgg.
[3] Una dettagliata descrizione dei codici e delle loro parentele in Bidez, *La tradition*, cit., p. 67 sgg.
[4] La concordia dei mss. G R T, che derivano da un archetipo comune (cfr. Bidez, *La tradition*, cit., p. 71), è indicata con la sigla h.

da una sua discreta copia, il *Vaticanus* 1883 (K); 5) *Marcianus gr.* 436 (C)[1].

Per non ingombrare l'apparato, non sono state segnalate le lezioni di un *Vindobonensis* (W) del XIV-XV secolo, di cui, in verità, si è salvato un solo foglio, e quelle del *Laurentianus* 57, 33 (L) e del *Vaticanus gr.* 2236 (Z), perché sono, in generale, comuni ai manoscritti, in particolare all'*Ottobonianus gr.* 181 (T), del gruppo f.

Per il *Misopogon* i manoscritti validi, come è stato dimostrato dal Bidez[2], sono, oltre i già citati *Vossianus* e *Bodleianus*: 1) *Vaticanus gr.* 914 (S), considerato, nonostante numerose omissioni ed errori[3], il più autorevole di tutti; 2) *Ambrosianus G* 69 sup. (B); 3) *Vindobonensis philos. philol. gr.* 165 (W). Questi due ultimi codici hanno subito l'intervento di dotti copisti, che in alcuni casi ne hanno alterato gravemente il testo[4]. Dopo la pubblicazione del volume di Bidez, sono stati segnalati vari manoscritti, contenenti, fra l'altro, il testo del *Misopogon*, nessuno dei quali, tuttavia, è risultato indipendente da quelli posti dall'insigne studioso belga a fondamento dell'edizione di Giuliano. Anche un *Meteor. Metam.* 151, scoperto recentemente[5], che riporta una miscellanea di scritti giulianei, risulta di scarsa utilità, essendo manifestamente una cattiva copia di O[6]. Codici deteriori sono occasionalmente menzionati in apparato per interventi congetturali di particolare interesse[7].

[1] La concordia di G R T (= h) con O (K) e C è indicata con la sigla f, come suggerito dal Bidez (p. 72).
[2] Cfr. Bidez, *La tradition*, cit., p. 81.
[3] Un elenco dettagliato in Prato-Micalella, *Giuliano Imperatore, Misopogon*, ed. cr., trad., comm., Roma 1979, p. 25.
[4] Cfr. *ibid.*, p. 28.
[5] Cfr. R. Romano, *Un codice inesplorato di Giuliano Imperatore*, « Koinonia » I 1977, p. 187 sgg.
[6] Uno *specimen* di errori in Prato-Micalella, *op. cit.*, p. 31.
[7] La collazione dei manoscritti relativi ai quattro scritti giulianei è stata eseguita sui relativi microfilms. Un particolare ringraziamento debbo alla dott.ssa Adele Filippo, che ha consentito l'utilizzazione della collazione da lei eseguita (attualmente in corso di stampa) sui codici del discorso *A Helios re*, e al prof. Valerio Ugenti, che ha messo a mia disposizione le bozze della sua edizione del discorso *Alla Madre degli dei*. Sono grato altresì a Paul Canard e a mio figlio Giancarlo per la collaborazione prestata nella lettura dei mss., nonché a Paul Moore, responsabile del Greek Index Project presso il Pontifical Institute of Mediaeval Studies di Toronto, per le utili informazioni fornitemi sui codici di Giuliano.

# BIBLIOGRAFIA GENERALE

EDIZIONI

P. Martinius, *Iuliani imperatoris opera quae extant omnia a ... Latina facta, emendata et aucta. Additus praeterea est a Carolo Cantoclaro liber eiusdem Iuliani* περὶ βασιλείας *et a Theodoro Marcilio* Ὕμνος εἰς βασιλέα Ἥλιον, *ab iisdem recogniti et illustrati*, Parisiis 1583.

D. Petavius, *Iuliani imperatoris orationes III panegyricae, ab eo, cum adhuc Christianus esset, scriptae*, Flexiae 1614.

D. Petavius, *Iuliani imperatoris opera, quae quidem reperiri potuerunt, omnia*, Parisiis 1630.

E. Spanhemius, *Iuliani imperatoris opera quae supersunt omnia*, rec. ..., Lipsiae 1696.

F. C. Hertlein, *Iuliani imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia*, rec. ..., I Lipsiae 1875, II Lipsiae 1876.

C. J. Neumann, *Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, coll. rec. ..., Leipzig 1880.

W. Cave Wright, *The Works of the Emperor Julian*, with an english translation by ... (The Loeb Classical Library), I-II London-Cambridge 1913, III London-Cambridge 1923.

J. Bidez - F. Cumont, *Iuliani imperatoris epistulae leges poematia fragmenta varia*, coll. recc. ..., Paris et Oxford 1922.

J. Bidez, *L'Empereur Julien. Oeuvres complètes*, t. I, 2^e p.: *Lettres et fragments*. Texte revu et traduit par ..., Paris 1924.

J. Bidez, *L'Empereur Julien. Oeuvres complètes*, t. I, 1^e p.: *Discours de Julien César*. Texte revu et traduit par ..., Paris 1932.

G. Rochefort, *L'Empereur Julien. Oeuvres complètes*, t. II, 1^e p.: *Discours de Julien Empereur*. Texte établi et traduit par ..., Paris 1963.

Chr. Lacombrade, *L'Empereur Julien. Oeuvres complètes*, t. II, 2^e p.: *Discours de Julien Empereur*. Texte établi et traduit par ..., Paris 1964.

C. Prato - D. Micalella, *Giuliano Imperatore. Misopogon*, ed. cr., trad., comm. a cura di ..., Roma 1979.

C. Prato - A. Fornaro, *Giuliano Imperatore. Epistola a Temistio*, ed. cr., trad., comm. a cura di ..., Lecce 1984.

V. Ugenti, *Giuliano Imperatore. Alla Madre degli dei*, ed. cr. a cura di ..., Lecce (in corso di pubblicazione).

CONTRIBUTI TESTUALI

D. Wyttenbach, *Epistola critica super nonnullis locis Iuliani imperatoris*, Gottingae 1769 (= *Iuliani Imperatoris in Constantii laudem Oratio*, cum animadversionibus ..., accedit eiusdem epistola critica, Graeca recensuit ... G. H. Schaefer, Lipsiae 1802).

J. J. Reiske, *Animadversiones in Iulianum*, « codex Lugdunensis Wyttenbachii nr. 34 », Leiden (s. a.).

I. Horkel, *Emendationes Iulianeae*, Diss. Berolini 1841.

C. G. Cobet, *Annotationes criticae et palaeographicae ad Iulianum*, in « Mnemosyne » VIII 1859, p. 341 sgg.; *ibid.*, IX 1860, p. 1 sgg.; *ibid.*, N. S. II 1874, p. 27, 346; *ibid.*, X 1882, p. 336 e p. 424 sgg.; *ibid.*, XI 1883, p. 351 sgg.

B. Friederich, *Conjecturae ad Iuliani aliorumque eiusdem aetatis scriptorum opera*, scripsit ..., Progr. Gymn. Claustal 1873.

S. A. Naber, *Epistula critica ad Allardum Piersonium de Iuliano*, scripsit ..., in « Mnemosyne » N. S. XI 1883, p. 387 sgg.

P. Klimek, *Coniectanea in Iulianum et Cyrilli Alexandrini contra illum libros*, Diss. Vratislaviae 1883.

P. Klimek, *Zur Textkritik Julians*, in « Hermes » XXI 1886, p. 482 sgg.

P. Klimek, *Zur Würdigung der Handschriften u. zur Textkritik Julians*, Progr. Leobschutz 1888.

F. Cumont, *Deux corrections au texte du Misopogon de Julien*, in « Rev. de l'instr. publ. de Belg. » XXXII 1889, p. 83 sgg.

J. G. Brambs, *Studien zu den Werken Julians des Apostaten*, 1. Teil, Eichstätt 1897; 2. Teil, Eichstätt 1899.

A. Platt, *Emendations of Julian Misopogon*, in « Classical Review » XVIII 1904, p. 21 sgg.

A. Platt, *Notes on Julian*, in « Classical Review » XIX 1905, p. 156 sgg.

R. Asmus, *Zur Textkritik von Julian Or. IV*, in « Rheinisches Museum » LXIII 1908, p. 627 sgg.

A. Brinkmann, *Zu Julians IV. Rede*, in « Rheinisches Museum » LXIII 1908, p. 631.

R. Asmus, *Zur Textkritik von Julian Or. V*, in « Rheinisches Museum » LXIV 1909, p. 318 sgg.

K. Praechter, *Zu Julian or. 4 p. 135 C*, in « Rheinisches Museum » LXVIII 1913, p. 153 sg.

P. Shorey, *Emendation of Julian Oratio V 197 C*, in « Classical Philology » VIII 1913, p. 229 sgg.

P. Klimek, *Der Hiatus in den Schriften Kaiser Julians*, Breslau 1919.
A. Rostagni, *Giuliano l'Apostata*, Torino 1920.
F. B. Boulenger, *Remarques critiques sur le texte de l'empereur Julien*, Lille-Paris 1922.
A. Jacob, cfr. Boulenger, *Remarques*, cit., p. 63.
F. B. Boulenger, *Essai critique sur la syntaxe de l'empereur Julien*, Lille-Paris 1922.
J. Bidez, *La tradition manuscrite et les éditions des discours de l'Empereur Julien*, Gand-Paris 1929.
C. Prato, *Note su alcuni luoghi del Misopogon*, in « Boll. Comit. prepar. Ediz. naz. Class. gr. e lat. », Roma 1955, p. 93 sgg.
C. Prato, *Iulian. Misop.* 369 *B* 9 = *Hes. Fragm.* 359 *Merk.-West*, in « Quaderni urbinati » XXX 1979, p. 149 sgg.
C. Prato, *Per l'edizione critica dell'opuscolo di Giuliano Imperatore Misopogon*, in « Annali dell'Università di Lecce. Fac. Lettere e Filosofia » VIII-X 1977-80, Galatina 1981, p. 45 sgg.
C. Prato, « Giuliano, *Epist. Them.* 261 D 9 - 262 A 1 ss. », in *Studi in onore di Dinu Adamesteanu*, Galatina 1983, p. 153 sgg.
C. Prato, « Per il testo dell'*Epistola a Temistio* di Giuliano Imperatore », in *Studi in onore di A. Barigazzi* (in corso di pubblicazione).
C. Prato, « Per il testo del discorso *Contro i Cinici ignoranti* », in *Munus amicitiae. Scritti in memoria di A. Ronconi*, Firenze 1986, p. 201 sgg.
C. Prato, « La fallita edizione giulianea di Ezechiele Spanheim », in *Studi in onore di F. Della Corte* (di prossima pubblicazione).
C. Prato, « Note testuali giulianee », in *Studi in onore di S. Costanza* (in corso di pubblicazione).
C. F. Russo, *Saggio testuale sul Misopogon giulianeo*, in « Studi italiani di Filologia classica » XXVII 1956, p. 460 sgg.
P. Thillet, *rec.* a Chr. Lacombrade, *Julien, Oeuvres complètes*, tome II, 2e partie, in « Revue des Études Grecques » LXXVIII 1965, p. 444 sgg.
L. Canfora, *Altri manoscritti giulianei*, in « Antiquité classique » XXXVII 1968, p. 364 sgg.
I. Labriola, *Giuliano « l'Apostata ». Autobiografia. Messaggio agli Ateniesi.* Saggio e traduzione di ..., Firenze 1975.
J. Gascou, *ΚΛΗΡΟΙ ΑΠΟΡΟΙ (Julien, Misopogôn 370 D - 371 B)*, in « Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale » LXXVII 1977, p. 235 sgg.
A. F. Norman, *rec.* a C. Prato - D. Micalella, *Giuliano Imperatore: Misopogon*, Roma 1979, in « Classical Review » XCV 1981, p. 190 sgg.
V. Ugenti, « Note critiche al discorso *Alla Madre degli dei* », in *Studi in onore di Dinu Adamesteanu*, Galatina 1983, p. 137 sgg.

N. Marinone, « La traduzione del *Misopogone* », in *Il « Giuliano l'Apostata » di Augusto Rostagni*, Torino 1983, p. 97 sgg.

OPERE DI CONSULTAZIONE

W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin 1958[5].

Fr. Blass - A. Debrunner, *Friedrich Blass Grammatik des neutestamentlichen Griechisch bearbeitet von ...*, Göttingen 1965[12].

G. Kittel - G. Friedrich, *Grande lessico del nuovo Testamento*, trad. it., Brescia 1965 sgg.

K. Meisterhans - E. Schwyzer, *K. Meisterhans Grammatik der Attischen Inschriften, dritte ... Auflage, besorgt von E. Schwyzer*, Berlin 1900.

J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, Edimburgh 1963.

L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik. Das Griechische des Neuen Testaments in Zusammenhang mit der Volkssprache*, Tübingen 1925[2].

W. Schmid, *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern I-V*, Stuttgart 1887-97.

# TESTO E TRADUZIONE

# Siglorum index

EPIST. THEMIST.

| | |
|---|---|
| V | Leidensis Vossianus gr. 77, s. XII-XIII, ff. $72^{v}$-$83^{v}$ |
| U | Parisinus 2964, s. XV, ff. $82^{v}$-93 |

IN DEORUM MATREM

| | |
|---|---|
| V | Leidensis Vossianus etc., ff. 8-$12^{v}$ (*incipit* 168 d 4 στά-σις) |
| U | Parisinus 2964 etc., ff. 11-19 |

IN HELIUM REGEM

| | | | |
|---|---|---|---|
| V | | | Leidensis Vossianus etc., ff. 1-$7^{v}$ (usque ad καὶ γνώριμα λέγειν = 147 a 2) |
| U | | | Parisinus 2964 etc., ff. 1-11 |
| O | | f | Bodleianus Miscellaneus 57, s. XIII-XIV, ff. 20-$26^{v}$ (deest 130 b 1 προσήκειν - 133 b 8 ἄρχειν et 157 d 6 οὐδὲ - 158 c 2 περιόδους) |
| K | | f | Vaticanus gr. 1883, s. XIV-XV, ff. 1-7 |
| C | | f | Marcianus gr. 436, s. XIV, ff. 149-156 |
| G | h | f | Monacensis gr. 490, s. XV exeunt., ff. 381-$394^{v}$ |
| R | h | f | Riccardianus gr. 76, s. XV, ff. 116-129 |
| T | h | f | Ottobonianus gr. 181, s. XV, ff. 87-$104^{v}$ |

MISOPOGON

| | |
|---|---|
| S | Vaticanus gr. 914, s. XIV-XV, ff. $21^{v}$-28 (deest 350 a 5 ἐν τέλει - 363 d 4 εὐνοίας) |
| V | Leidensis Vossianus etc., ff. 84-$97^{v}$ |
| U | Parisinus 2964 etc., ff. $93^{v}$-$104^{v}$ |
| O | Bodleianus Misc. 57 etc., ff. 27-$36^{v}$ |

| | |
|---|---|
| K | Vaticanus gr. 1883 etc., ff. 7-15 |
| Vat. | Vaticanus gr. 1448, s. XV, ff. 19v-41v |
| B | Ambrosianus G 69 sup., ann. 1463 (?), ff. 302-312v |
| W | Vindobonensis philos. philol. gr. 165, s. XIII-XIV, ff. 90-98v (deest 357 d 7 τούτων - 367 b 5 ἐμὰ et 369 d 7 s. ἀποκεκλεισμένον usque ad finem) |
| Exc. Neap. | Excerpta Neapolitana (Neapolitanus II c 32, s. XIV-XV) |

N. B. Per il discorso *A Helios re* la sigla « ed. pr. » si riferisce al testo pubblicato per la prima volta da Th. Marcilius nel vol. stampato da D. Du Val nel 1583, mentre la menzione esplicita di « Marcilius » rinvia agli interventi testuali dello stesso, registrati nelle annesse *Adnotationes* (pp. 49 sgg.).

La numerazione delle opere di Giuliano si basa sull'edizione Bidez, mentre la divisione in paragrafi è quella tradizionale dall'edizione di Spanheim (Lipsiae 1596) in poi.

# LETTERA A TEMISTIO

Tra i numerosi scritti che Giuliano ci ha lasciato, la *Lettera a Temistio* ha un posto di assoluto rilievo. Se la sua importanza è dovuta a vari elementi, il primo di cui si dovrà tener conto è rappresentato dalla personalità stessa del destinatario e dalla data di redazione. Su quest'ultima, dopo le ricerche del Bidez, non esistono più dubbi di fondo: non si deve pensare al 355-6, quando Giuliano fu sorprendentemente nominato Cesare, ma alla fine del 361, cioè subito dopo, o subito prima, il suo trionfale ingresso a Costantinopoli, al momento in cui il repentino evolversi degli eventi aveva fatto sì che divenisse imperatore unico senza che neppure ci fosse necessità di combattere contro Costanzo[1].

Alla significatività della data fa riscontro il ruolo del destinatario: Temistio, oltre che avere grande fama come professore di filosofia, era un pensatore politico di rilievo, propugnatore di un paganesimo moderato e realista, che gli aveva permesso di collaborare attivamente con Costanzo ricevendone in cambio riconoscimenti e onori.

La lettera, cui si deve presupporre uno scambio di corrispondenza di poco anteriore, ruota attorno a due temi: la superiorità della vita contemplativa sulla vita attiva e le qualità che devono appartenere alla figura dell'imperatore. La tesi di Temistio era che un filosofo non dovesse limitarsi a una attività di pura speculazione nell'ambito di ristrette cerchie di amici e di discepoli, ma che gli fosse richiesto di cimentarsi nel vivo delle situazioni politiche, re-

[1] Per completezza si segnala al lettore la recente proposta conciliativa di T. D. Barnes e J. Van der Spoel, *Julian and Themistius*, in « Greek, Roman and Byzantine Studies » XXII 1981, pp. 187-9, tra la datazione 355 (nomina a Cesare: Seeck e Rostagni) e quella 361 (Giuliano imperatore unico: Geffcken e Bidez). Secondo questi due studiosi, Giuliano avrebbe scritto la maggior parte della lettera all'inizio del 356, ma vi aggiunse i due paragrafi finali e la spedì dopo essere stato proclamato Augusto nei primi mesi del 360.

cando un contributo attivo e personale alla soluzione di problemi concreti. Tale tesi non era evidentemente fine a sé stessa: Temistio difendeva così la propria scelta di vita, oggetto delle critiche dei settori più conservatori dell'ellenismo che, nel rispetto scrupoloso della tradizione, non ammettevano che il filosofo potesse scendere a compromessi. Giuliano che, in omaggio al suo corrispondente, ricorre frequentemente a citazioni aristoteliche, oltre che platoniche, non ha difficoltà a confutare questa posizione: se si paragonano le figure di Socrate e di Alessandro, parrà evidente che, mentre nessuno si è salvato in virtù delle conquiste del secondo, molti devono la propria salvezza alla pura attività di pensiero del primo. Così Giuliano giustifica anche le proprie esitazioni, di fronte alle grandi aspettative suscitate dalla sua presa del potere, ad accettare una carica così impegnativa e difficile, quando la storia è ricca di esempi di personaggi che l'astensione dalla vita pubblica avrebbe preservato da dolorose sventure.

Al monarca, poi, sono richieste qualità eccezionali, tali da avvicinarlo alla divinità, perché gli è fatto obbligo di liberarsi da ogni passione umana per collocarsi in una dimensione di pura razionalità. Anche in questo caso la posizione di Giuliano risulta assai diversa, se non opposta, a quella di Temistio: mentre quest'ultimo vedeva nell'imperatore l'incarnazione vivente della legge, in quanto ipostasi del re celeste, Giuliano difende il primato della legge, alla quale anche il sovrano è sottoposto. Né sembra avere dubbi sul problema della ereditarietà del potere imperiale, per cui torna a proposito un passo della *Politica* di Aristotele: la trasmissione del potere da padre in figlio è resa problematica dal fatto che nulla può impedire ai migliori imperatori di avere una discendenza degenere.

In qualunque modo si voglia considerare questa lettera – un manifesto politico, una dichiarazione di intenti, o altro ancora – non si dovrà sottovalutarne l'aspetto autobiografico. Il lettore non dovrà lasciarsi ingannare né dalla patina di convenzionalità della lettera, né dal suo tono semiconfidenziale: al di là dei grandi temi politici e filosofici che sono oggetto di confronto e di garbata polemica con Temistio, ne emerge uno intimamente legato alla personalità di Giuliano: imperatore posto a difesa dei filosofi, ma che non vuole contaminare la filosofia con la politica. Si tratta dello stesso drammatico senso del proprio destino e della propria missione che si ritroverà nel mito autobiografico che chiude il discorso *Contro il cinico Eraclio*. Se è agli dei che tutto va ricondotto, se è con loro che ci si deve confrontare, il nome di Marco Aurelio figura bene all'apertura della lettera come termine di raffronto ideale, in quanto campione di pietà e di virtù.

# ΙΟΥΛΙΑΝΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ
# ΘΕΜΙΣΤΙΩΙ ΦΙΛΟΣΟΦΩΙ

1. Ἐγώ σοι βεβαιῶσαι μέν, ὥσπερ οὖν γράφεις, τὰς ἐλπί- 253
δας καὶ σφόδρα εὔχομαι, δέδοικα δὲ μὴ διαμάρτω, μείζονος
οὔσης τῆς ὑποσχέσεως, ἣν ὑπὲρ ἐμοῦ πρός τε τοὺς ἄλλους
ἅπαντας καὶ ἔτι μᾶλλον πρὸς ἑαυτὸν ποιῇ· καί μοι πάλαι
5 μὲν οἰομένῳ πρός τε τὸν Ἀλέξανδρον καὶ τὸν Μάρκον, καὶ
εἴ τις ἄλλος γέγονεν ἀρετῇ διαφέρων, εἶναι τὴν ἅμιλλαν
φρίκη τις προσήει καὶ δέος θαυμαστόν, μὴ τοῦ μὲν ἀπολεί- b
πεσθαι παντελῶς τῆς ἀνδρείας δόξω, τοῦ δὲ τῆς τελείας
ἀρετῆς οὐδὲ ἐπ' ὀλίγον ἐφίκωμαι. Εἰς ταῦτα ἀφορῶν ἀνεπει-
10 θόμην τὴν σχολὴν ἐπαινεῖν, καὶ τῶν Ἀττικῶν διηγημάτων
αὐτός τε ἡδέως ἐμεμνήμην καὶ τοῖς φίλοις ὑμῖν προσᾴδειν
ἠξίουν, ὥσπερ οἱ τὰ βαρέα φορτία φέροντες ἐν ταῖς ὁδοῖς
ἐπικουφίζουσιν αὑτοῖς τὴν ταλαιπωρίαν. Σὺ δέ μοι νῦν μεῖζον
ἐποίησας διὰ τῆς ἔναγχος ἐπιστολῆς τὸ δέος καὶ τὸν ἀγῶνα c
15 τῷ παντὶ χαλεπώτερον ἔδειξας, ἐν ταύτῃ παρὰ τοῦ θεοῦ
τετάχθαι με τῇ μερίδι λέγων, ἐν ᾗ πρότερον Ἡρακλῆς καὶ
Διόνυσος ἐγενέσθην φιλοσοφοῦντες ὁμοῦ καὶ βασιλεύοντες
καὶ πᾶσαν σχεδὸν τῆς ἐπιπολαζούσης κακίας ἀνακαθαιρόμενοι 254
γῆν τε καὶ θάλατταν. Κελεύεις δὲ πᾶσαν ἀποσεισάμενον
20 σχολῆς ἔννοιαν καὶ ῥᾳστώνης σκοπεῖν ὅπως τῆς ὑποθέσεως

1, 7. προσει sed η supra σ scripsit, ut legeretur προσήει V: προσείη U, quod Petavius in προσήει corr. 12. ὁδοῖς: ᾠδαῖς Reiske, prob. Hertlein ὁδοῖς <ᾠδαῖς> Klimek 20. ῥᾳστώνης Reiske et Cobet (noluit Rochefort): ῥᾳστώνην V

# L'IMPERATORE GIULIANO<br>AL FILOSOFO TEMISTIO

1. Desidero vivamente confermarti, come dunque mi scri- <
vi, nelle tue speranze; temo però di non riuscirvi: troppo gran-
de è l'aspettativa sul mio conto che susciti negli altri e, più
ancora, in te stesso. Già tempo fa, al pensiero di dover com-
petere con Alessandro e Marco Aurelio, o con chiunque altro <
si sia distinto in virtù, mi coglieva un brivido e un timore
terribile di restare troppo lontano dal valore del primo e di
non avvicinarmi, neppure in minima parte, alla virtù perfetta
del secondo. Con queste considerazioni in mente mi ero con-
vinto a perseguire l'ozio, e anch'io mi ricordavo con dolcezza
delle lezioni di Atene e mi auguravo di poter ancora cantare
per voi, amici, come chi, recando gravi pesi, alleggerisce così
la fatica lungo la strada. Tu ora, con la tua ultima lettera, hai
reso il mio timore più grande e mi hai mostrato come la prova
sia più difficile, da ogni punto di vista; dici che il dio mi ha
assegnato lo stesso posto occupato prima da Eracle e da Dio- <
niso, filosofi e allo stesso tempo re, i quali ripulirono quasi
tutta la terra e il mare dai mali che li infestavano. Mi consigli
di scuotermi di dosso ogni pensiero di ozio e di comodità,

1, 11 sq. Cf. Dion. Chrys. *Or.* I 9 16-7. Cf. Sen. *Benefic.* I 13, 1 *al.*

ἀξίως ἀγωνιούμεθα· εἶτα ἐπ' αὐτοῖς τῶν νομοθετῶν [ἁπάντων] μέμνησαι, Σόλωνος, Πιττακοῦ, Λυκούργου, καὶ τούτων ἁπάντων μείζονα χρῆναι παρ' ἡμῶν λέγεις τοὺς ἀνθρώπους ἐν δίκῃ νῦν περιμένειν.

**2.** Τούτοις ἐγὼ τοῖς λόγοις ἐντυχὼν ἐξεπλάγην μικροῦ· b
σοὶ μὲν γὰρ ὑπελάμβανον οὐδαμῶς θεμιτὸν κολακεύειν ἢ
ψεύδεσθαι, ἐμαυτῷ δὲ συνειδὼς φύσεως μὲν ἕνεκα διαφέρον
οὐδὲν οὔτε ἐξ ἀρχῆς οὔτε νῦν ὑπάρξαν, φιλοσοφίας δὲ
5 ἐρασθέντι μόνον·

τὰς γὰρ ἐν μέσῳ σιγῶ τύχας,

αἵ μοι τὸν ἔρωτα τοῦτον ἀτελῆ τέως ἐφύλαξαν· οὐκ εἶχον
οὖν ὅτι χρὴ περὶ τῶν τοιούτων λόγων συμβαλεῖν, ἕως ἐπὶ
νοῦν ἤγαγεν ὁ θεός, μή ποτε ἄρα προτρέπειν ἐθέλεις διὰ τῶν c
10 ἐπαίνων καὶ τῶν ἀγώνων δεῖξαι τὸ μέγεθος, οἷς ἀνάγκη πᾶσα
τὸν ἐν πολιτείᾳ ζῶντα παραβεβλῆσθαι τὸν ἅπαντα χρόνον.
Τοῦτο δὲ ἀποτρέποντός ἐστι πλέον ἢ πρὸς τὸν <τοῦτον>
βίον παρορμῶντος· ὥσπερ γὰρ εἴ τις τὸν πορθμὸν τὸν παρ'
ὑμῖν πλέων καὶ οὐδὲ τοῦτον ῥᾳδίως οὐδὲ εὐκόλως ὑφιστά-
15 μενος ἀκούοι παρά του μαντικὴν ἐπαγγελλομένου τέχνην, ὡς
χρεὼν αὐτὸν τὸν Αἰγαῖον ἀναμετρῆσαι καὶ τὸν Ἰόνιον καὶ d
τῆς ἔξω θαλάσσης ἅψασθαι, καί· « Νῦν μὲν ὁρᾷς », ὁ προ-
φήτης λέγοι, « τείχη καὶ λιμένας, ἐκεῖ δὲ γενόμενος οὐδὲ
σκοπιὰν οὐδὲ πέτραν ὄψει, ἀλλ' ἀγαπήσεις καὶ ναῦν πόρρωθεν
20 κατιδὼν προσειπεῖν τοὺς ἐμπλέοντας, καὶ τῆς γῆς ὀψέ ποτε
ἁψάμενος, τῷ θεῷ πολλάκις <προσεύξῃ>, πρὸς αὐτῷ γοῦν
τῷ τέλει τοῦ βίου τυχεῖν ὅρμου καὶ τήν τε ναῦν σώαν παρα-

21-2. del. Cobet
2, 9. ἄρα Hertlein: ἆρα V | ἐθέλεις: num ἐθέλῃς? Cf. *Or.* 1 p. 120, 48 sq. Bidez et *Or.* 7 p. 87, 9 sq. Rochefort 12. <τοῦτον> Klimek: <τοιοῦτον> Rochefort. Possis etiam <τηλικοῦτον>, ut infra, ad 5, 42 15. ἀκούοι dubit. Petavius (noluit Rochefort), cf. infra λέγοι: ἀκούει V 17. τῆς Reiske: τοῦ V 21. suppl. Petavius (-ει Rochefort). Possis etiam <εὔξῃ> (-ει), cf. *Ep.* 89 p. 170, 2 sq. et *Ep.* 40 p. 64, 28 Bidez

così da poter lottare in modo degno della causa; inoltre, mi dici di ricordarmi dei legislatori, di Solone, di Pittaco e di Licurgo, e che a buon diritto gli uomini si attendono ora da noi benefici maggiori di quelli ricevuti da tutti costoro.

2. Alla lettura di queste parole, per poco non trasecolavo; ritenevo infatti che non ti fosse assolutamente possibile adulare o mentire, mentre ero consapevole di non possedere alcuna dote eccezionale per natura, né fin da principio, né nella situazione attuale, ma solo il mio amore per la filosofia;

taccio infatti le vicissitudini affrontate,

che finora mi hanno conservato sterile questo amore; dunque non potevo interpretare le tue parole finché il dio non mi ha suggerito che tu forse vuoi incoraggiarmi con le tue lodi e mostrarmi la grandezza delle prove cui è inevitabile sia sempre esposto un uomo di governo. Con questo espediente, però, mi distogli da una simile vita più di quanto non mi stimoli ad essa. Supponiamo infatti che un uomo, il quale navighi il vostro stretto, e anch'esso non senza fatiche e difficoltà, si senta dire da qualche indovino di professione che deve attraversare l'Egeo e lo Ionio e quindi raggiungere il mare esterno. « Ora » gli direbbe l'indovino « tu vedi mura e porti ma, quando sarai laggiù, non vedrai più né un faro né una roccia, anzi sarai felice se, avvistata in lontananza una nave, ne potrai salutare l'equipaggio, e spesso scongiurerai il dio di lasciarti toccar terra e di approdare in un porto almeno al termine della tua vita, così da restituire salva la nave,

2, 6. Cf. Eur. *Or.* 16

δοῦναι καὶ τοὺς ἐμπλέοντας ἀπαθεῖς τοῖς οἰκείοις κακῶν 255
παραστῆσαι καὶ τὸ σῶμα τῇ μητρὶ γῇ δοῦναι, τοῦτο δὲ
25 ἐσόμενον ἴσως ἄδηλον ἔσται σοι μέχρι τῆς τελευταίας ἐκείνης
ἡμέρας »· ἆρ' οἴει τούτων ἀκούσαντα τῶν λόγων ἐκεῖνον
πόλιν γοῦν οἰκεῖν ἑλέσθαι πλησίον θαλάσσης, οὐχὶ δὲ χαίρειν
εἰπόντα πλούτῳ καὶ τοῖς ἐξ ἐμπορίας ἀγαθοῖς περιγιγνομέ-
νοις, γνωρίμων πολλῶν, ξενικῆς φιλίας, ἱστορίας ἐθνῶν καὶ b
30 πόλεων ὑπεριδόντα σοφὸν ἀποφαίνειν τὸ τοῦ Νεοκλέους, ὃς
κελεύει λαθεῖν βιώσαντα; Καὶ σὺ δὲ ἔοικας τοῦτο κατα-
μαθὼν προκαταλαμβάνειν ἡμᾶς ταῖς εἰς τὸν Ἐπίκουρον λοι-
δορίαις καὶ προεξαιρεῖν τὴν τοιαύτην γνώμην. Φῂς γάρ που
σχολὴν ἐπαινεῖν ἀπράγμονα καὶ διαλέξεις ἐν περιπάτοις προ-
35 σήκειν [ἐν] ἐκείνῳ· ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν οὐ καλῶς Ἐπικούρῳ
ταῦτα ἐδόκει, πάλαι καὶ σφόδρα πείθομαι· εἰ δὲ πάνθ' ὁντινα- c
οῦν ἐπὶ πολιτείαν προτρέπειν ἄξιον, καὶ τὸν ἧττον πεφυκότα
καὶ τὸν οὔπω τελέως δυνάμενον, ἐπὶ πλεῖστον ἴσως διαπο-
ρῆσαι χρή· λέγουσι γάρ τοι καὶ τὸν Σωκράτη πολλοὺς μὲν
40 οὐ σφόδρα <προ>έχοντας ἀπαγαγεῖν τοῦ βήματος, Γλαύκωνα
δὲ ἐκεῖνον, ὡς Ξενοφῶν λέγει, καὶ τὸν τοῦ Κλεινίου παῖδα
πειραθῆναι μὲν ἐπισχεῖν, οὐ δυνηθῆναι δὲ περιγενέσθαι τοῦ
νεανίσκου τῆς ὁρμῆς. d

3. Ἡμεῖς δὲ καὶ ἄκοντας καὶ ξυνιέντας αὐτῶν προσα-
ναγκάσομεν, θαρρεῖν ὑπὲρ τηλικούτων ἔργων κελεύοντες,
ὧν οὖν οὐκ ἀρετὴ μόνον ἐστὶν οὐδὲ προαίρεσις ὀρθὴ [καὶ]
κυρία, πολὺ δὲ πλέον ἡ τύχη κρατοῦσα πανταχοῦ καὶ βια-

30. τὸ V, coniungendum cum σοφὸν (« illud ab Epicuro Neoclis filio sapienter dictum » Petavius): τὸν Cobet, prob. plerique 32. ἡμᾶς Petavius: ἡμῶν V 33. προεξαιρεῖν Reiske, Cobet, Wakefield in Steph. *Thes.* s. v. et Bidez (*La tradition...*, p. 103): -αίρειν V, accepit Rochefort, nescio cur 35. del. Petavius 40. suppl. Prato: <εὖ> ἔχοντας Petavius <εὐφυῶς> ἔχ- Reiske ἔχ- Rochefort. Possis etiam <ὑπερ>έχ-, cf. *Or.* 3 p. 133, 1 Bidez (alio sensu)
3, 3. ὧν Petavius: ὡς V | οὖν del. Petavius, prob. Rochefort, sed de οὖν pleonastico cf. supra, ad 1, 1 ὥσπερ οὖν γράφεις al. 3-4. ὀρθὴ κυρία Hertlein: κυρία καὶ ὀρθὴ V

rendere incolumi gli equipaggi alle loro famiglie e affidare il tuo corpo alla madre terra; tu ignorerai, però, fino all'ultimo giorno se questo desiderio sia realizzabile. » Pensi forse che quell'uomo, dopo aver udito una simile profezia, scelga ancora di vivere in una città vicina al mare, e non dica addio alla ricchezza e ai beni che provengono dal commercio, non tenendo in alcun conto i molti rapporti, le amicizie straniere, la conoscenza dei popoli e delle città, facendo suo invece il saggio precetto del figlio di Neocle, quello che ordina: « Vivi nascosto »? Eppure tu sembri aver previsto queste obiezioni, quando con i tuoi attacchi a Epicuro cerchi di prevenirci e di sradicare una simile opinione. Dici infatti che lodare la vita contemplativa e le conversazioni nei passeggi sono cose degne di lui; da parte mia, è molto tempo che sono assolutamente convinto di come l'opinione di Epicuro in merito sia sbagliata. Tuttavia, se sia giusto spingere alla vita politica qualunque uomo, sia il meno dotato per qualità intrinseche, sia quello non ancora compiutamente formato, questo è forse il problema che suscita maggiori dubbi: dicono, infatti, che anche Socrate abbia distolto dalla tribuna molti che non erano sufficientemente dotati e che abbia cercato di trattenerne quel Glaucone, di cui parla Senofonte, ed il figlio di Clinia, senza poter aver ragione dell'entusiasmo del giovane.

3. Noi forzeremo dunque i restii ed i prudenti, ordinando loro di aver coraggio per compiti sui quali è signora non solo la virtù e la retta intenzione, ma soprattutto la fortuna, che tutto domina e forza gli eventi a volgersi là dove vuole? Cri-

31. Cf. Epic. fr. 551 Us.; Plut. *Mor.* 1128 f; Ov. *Trist.* III 4,25; Themist. *Or.* XXVI 324 a *al.* 40 sq. Cf. Xenoph. *Mem.* III 6, 1; Diog. Laert. II 29
3, 3-4. Cf. Arist. *Eth. Nic.* VI 1145 a 2 sq.

5 ζομένη ῥέπειν ᾗπερ ἂν ἐθέλῃ τὰ πράγματα; Χρύσιππος
δὲ ἐῴκει τὰ μὲν ἄλλα σοφὸς εἶναι καὶ νομισθῆναι δικαίως,
ἀγνοήσας δὲ τὴν τύχην καὶ τὸ αὐτόματον καί τινας ἄλλας
αἰτίας τοιαύτας ἔξωθεν τοῖς πρακτικοῖς παρεμπιπτούσας οὐ 256
σφόδρα ὁμολογούμενα λέγειν οἷς ὁ χρόνος ἡμᾶς διὰ μυρίων
10 ἐναργῶς διδάσκει παραδειγμάτων. Ποῦ γὰρ εὐτυχῆ καὶ μακάριον Κάτωνα φήσομεν; Ποῦ δὲ Δίωνα τὸν Σικελιώτην
εὐδαίμονα; Οἷς τοῦ μὲν ἀποθανεῖν ἔμελεν ἴσως οὐδέν, τοῦ
δὲ μὴ λείπειν ἀτελεῖς τὰς πράξεις, ἐφ' ἃς ἐξ ἀρχῆς ὥρμησαν,
καὶ σφόδρα ἔμελε, καὶ πάντα ἂν εἵλαντο παθεῖν ὑπὲρ τούτου. b
15 Σφαλέντες δὲ ἐπ' ἐκείνοις εἰ μὲν εὐσχημόνως ἔφερον, ὥσπερ
οὖν λέγεται, τὴν τύχην οὐκ ὀδυνώμενοι, παραμυθίαν ἔσχον
ἐκ τῆς ἀρετῆς οὐ μικράν, εὐδαίμονες δὲ οὐκ ἂν λέγοιντο
τῶν καλλίστων πράξεων διημαρτηκότες, πλὴν ἴσως διὰ τὴν
στωϊκὴν ἔνστασιν· πρὸς ἣν ῥητέον, ὡς οὐ ταὐτόν ἐστιν
20 ἐπαινεῖσθαι καὶ μακαρίζεσθαι, καὶ εἰ φύσει τὸ ζῷον εὐδαιμονίας ὀρέγεται, κρεῖττον εἶναι τὸ κατ' ἐκείνην μακαριστὸν c
τέλος τοῦ κατ' ἀρετὴν ἐπαινετοῦ μαντευομένου.

4. Ἥκιστα δὲ φιλεῖ τῆς εὐδαιμονίας ἡ βεβαιότης τῇ
τύχῃ πιστεύειν, καὶ τοὺς ἐν πολιτείᾳ ζῶντας οὐκ ἔνεστιν
ἄνευ ταύτης ἀναπνεῖν τὸ δὴ λεγόμενον, πλὴν εἴ τις τὸν
βασιλέα καὶ στρατηγὸν λέγοι, καθάπερ οἱ τὰς ἰδέας εἴτε
5 ἀληθῶς θεωροῦντες εἴτε καὶ ψευδῶς ξυντιθέντες ἐν τοῖς
ἀσωμάτοις καὶ νοητοῖς, ἱδρῦσθαί που τῶν τυχαίων ὑπεράνω
πάντων, ἢ τὸν Διογένους ἐκεῖνον

Ἄπολιν, ἄοικον, πατρίδος ἐστερημένον, d

6. ἐῴκει V: δοκεῖ Cobet, prob. Hertlein. Num ἔοικε? | δικαίως Cobet: δίκαιος V 9. λέγειν V (subaud. ἐῴκει): λέγει Rochefort (cum hiatu) 12 et 14. ἔμελεν Petavius: ἔμελλε(ν) V 22. μαντευομένου Rochefort: μαντευόμενον V, del. Hertlein

4, 4. post βασιλέα in cod. intrusus est textus « Epistulae ad Theodorum » (= 89b pp. 155-174 Bidez), qui desinit ante verba καὶ στρατηγόν. Locum explanavit J. Bidez in « Rev. Instr. Publ. Belg. » XLIV 1901, pp. 177-81

sippo, benché per altri aspetti appaia sapiente e sia giustamente apprezzato, misconosce la fortuna, il caso e altre cause esterne di questo tipo che interferiscono nella vita pratica; pertanto esprime giudizi che discordano con quanto ci insegna manifestamente il passato attraverso innumerevoli esempi. Come potremo infatti chiamare Catone fortunato e felice? Come Dione di Sicilia? Benché forse non si curassero affatto della morte, certo si curarono molto di non lasciare incompiute le azioni per le quali fin dall'inizio si erano mossi, e per queste avrebbero scelto di patire ogni cosa. Di fronte al fallimento dei loro tentativi reagirono con grande compostezza, come appunto si narra, senza gemere sulla propria sorte, ma traendo non poca consolazione dalla virtù; tuttavia, se essi hanno fallito nelle loro imprese più belle, non possono dirsi felici, tranne forse secondo la concezione stoica; ad essa va obiettato che essere lodati ed essere giudicati felici non è la stessa cosa e che, se per natura ogni essere vivente aspira alla felicità, è meglio un fine considerato fortunato rispetto alla felicità piuttosto che degno di lode rispetto alla virtù.

4. Certo, la felicità che dipende dalla fortuna difficilmente può essere sicura. Tuttavia, quanti sono impegnati nella vita pubblica non possono, come si dice, respirare senza di lei, a meno che qualcuno non sostenga (come fanno coloro che o contemplano veramente le idee, o le pongono falsamente tra gli incorporei e gli intelligibili) che un re o un generale si collochi, in qualche modo, al di sopra di tutto quanto è sottoposto alla fortuna, come l'uomo di Diogene

« senza città, senza casa, privo di patria »,

20 sq. Cf. *ibid.* I 1100 a 32 sq.
4, 2-3. Cf. Plat. *Ep.* VII 336 a, vid. infra 5, 3 sq. 6-7. Cf. Salust. *de diis* IX 7,4 sq. 8. Cf. *Trag. Gr. Fragm. Adesp.* 284 Nauck[2]; Aelian. *V. H.* III 29; Diog. Laert. VI 38

οὐκ ἔχοντα μὲν εἰς ὅτι παρ' αὐτῆς εὖ πάθῃ καὶ τοὐναντίον
10 ἐπὶ τίνι σφαλῇ· τοῦτον δὲ ὃν ἡ συνήθεια καλεῖν εἴωθε καὶ
Ὅμηρος πρῶτος,

Ὧι λαοί τ' ἐπιτετράφαται καὶ τόσσα μέμηλεν,

πῶς ἂν τις ἔξω τύχης ἀπαγαγὼν [μὴ] θέσιν φυλάσσοι; Πάλιν
δὲ αὐτὸν ὑποτιθεὶς ταύτῃ πόσης αὐτῷ δεῖν οἰήσεται τῆς 257
15 παρασκευῆς καὶ φρονήσεως πηλίκης <ὡς> τὰς ἐφ' ἑκάτερα
ῥοπάς, καθάπερ πνεύματος κυβερνήτην, εὐσχημόνως φέρειν;
Οὐκ ἔστι θαυμαστὸν ἀντιτάξασθαι προσπολεμούσῃ μόνον
αὐτῇ, πολὺ δὲ θαυμασιώτερον τῶν ὑπαρξάντων παρ'
αὐτῆς ἀγαθῶν ἄξιον φανῆναι. Τούτοις ὁ μέγιστος ἑάλω βα-
20 σιλεὺς ὁ τὴν Ἀσίαν καταστρεψάμενος Δαρείου καὶ Ξέρξου,
χαλεπώτερος καὶ μᾶλλον ἀλαζὼν φανείς, ἐπειδὴ τῆς ἐκείνων b
ἀρχῆς κατέστη κύριος, τούτοις ἁλόντες τοῖς βέλεσιν ἄρδην
ἀπώλοντο Πέρσαι, Μακεδόνες, ὁ τῶν Ἀθηναίων δῆμος, Συ-
ρακούσιοι, τὰ Λακεδαιμονίων τέλη, Ῥωμαίων στρατηγοὶ καὶ
25 ἐπ' αὐτοῖς αὐτοκράτορες μυρίοι. Πολὺ μῆκος ἂν γένοιτο
πάντας ἀπαριθμουμένῳ τοὺς διὰ πλοῦτον καὶ νίκας καὶ τρυφὴν
ἀπολομένους· ὅσοι δὲ ὑπὸ τῶν δυσπραγιῶν ἐπικλυσθέντες c
δοῦλοι μὲν ἀντ' ἐλευθέρων, ταπεινοὶ δὲ ἀντὶ γενναίων καὶ
σφόδρα εὐτελεῖς ἀντὶ τῶν πρόσθεν σεμνῶν ἅπασιν ὤφθησαν,
30 τί με χρὴ νῦν ὥσπερ ἐκ δέλτου μεταγράφοντα καταλέγειν;
Εἰ γὰρ ὤφελεν ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος ἀπορεῖν παραδειγμάτων
τοιούτων· ἀλλ' οὔτε ἐστὶν οὔτ' ἂν γένοιτό ποτε τῶν τοιούτων
ἐνδεὴς πραγμάτων, ἕως ἂν τὸ τῶν ἀνθρώπων διαμένῃ γένος. d

5. Ὅτι δὲ οὐκ ἐγὼ μόνος τὴν τύχην ἐπὶ πλεῖστον ἐν
τοῖς πρακτέοις κρατεῖν νενόμικα, λέγοιμ' ἂν ἤδη σοι τὰ τοῦ

10. ἐπὶ V, defendit Prato: ἐν Cobet, prob. edd., sed cf. supra 3, 15 σφαλέντες... ἐπ' ἐκείνοις 13. μὴ V: del. Petavius τὴν Reiske, prob. edd. 14. ὑποτιθεὶς Petavius: ὑποτίθης V 15. suppl. Prato <ὥστε> Petavius, prob. edd. 33. πραγμάτων V: παραδειγμάτων Hertlein, prob. Rochefort

che in nulla può essere favorito dalla fortuna e che d'altra parte non ha nulla da perdere; ma come qualcuno potrebbe difendere questa tesi, sottraendo alla fortuna chi la consuetudine, e Omero per primo, chiamano

« l'uomo cui sono affidati popoli ed è pieno di affanni »?

E ancora, se si sottopone alla fortuna, di quanta preparazione e di quale prudenza avrà bisogno per sopportare con dignità i suoi frangenti, come un pilota quelli del vento? Non c'è nulla di sorprendente ad opporsi alla fortuna se ci muove guerra, ma è molto più ammirevole dar prova di meritare i favori da lei concessi. Da simili benefici il grandissimo re, il conquistatore dell'Asia, si lasciò sedurre e rovinare, mostrandosi più crudele e orgoglioso di Dario e di Serse, dopo che divenne padrone del loro impero; colpiti sempre da questi strali, andarono in completa rovina i Persiani, i Macedoni, il popolo ateniese, i Siracusani, i magistrati spartani, i generali romani e, dopo di loro, moltissimi imperatori. Sarebbe troppo lungo enumerare tutti coloro che furono rovinati dalla ricchezza, dalle vittorie e dal lusso; di quanti, sommersi dalle sventure, da liberi si sono visti diventare schiavi, da potenti miserabili, da universalmente onorati che erano del tutto ignobili, che bisogno c'è che faccia l'elenco come copiandolo da un inventario? Volesse il cielo che la vita umana fosse priva di simili esempi! Ma di queste cose non è sprovvista, né mai lo sarà, fin quando duri la stirpe degli uomini.

5. Quanto al fatto che io non sia il solo ad aver pensato che la fortuna domini la vita pratica, potrei citarti ora un passo

12. Hom. *Il.* II 25 (62); Epict. *Diss.* II 24, 23 (III 22; 92); Themist. *Or.* II 34 c

Πλάτωνος ἐκ τῶν θαυμασίων Νόμων, εἰδότι μὲν καὶ διδάξαντί με, ἀπόδειξιν δὲ ὥσπερ τοῦ μὴ ῥᾳθυμεῖν ποιούμενος
5 παραγέγραφά σοι τὴν ῥῆσιν ὧδέ πως ἔχουσαν· « Θεὸς μὲν πάντα καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς τὰ ἀνθρώπινα διακυβερνῶσι ξύμπαντα. Ἡμερώτερον μὴν τούτοις συγχωρῆσαι 258 τρίτον δεῖν ἕπεσθαι τέχνην ». Εἶτα ὁποῖον εἶναι χρὴ τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν καλῶν πράξεων καὶ βασιλέα
10 θεὸν ὑπογράφων· « Γινώσκων ὁ Κρόνος ἄρα, καθάπερ ἡμεῖς » φησί « διεληλύθαμεν, ὡς ἀνθρωπεία φύσις οὐδαμῇ οὐδεμία ἱκανὴ τὰ ἀνθρώπινα διοικοῦσα αὐτοκράτωρ πάντα, μὴ οὐχ ὕβρεώς τε καὶ ἀδικίας μεστοῦσθαι, ταῦτ' οὖν διανοούμενος ἐφίστη τότε βασιλέας καὶ ἄρχοντας ταῖς πόλεσιν ἡμῶν οὐκ b
15 ἀνθρώπους, ἀλλὰ γένους θειοτέρου καὶ ἀμείνονος δαίμονας, οἷον νῦν ἡμεῖς δρῶμεν τοῖς ποιμνίοις καὶ ὅσων ἥμεροί εἰσιν ἀγέλαι· οὐ βοῦς βοῶν οὐδὲ αἶγας αἰγῶν ἄρχοντας ποιοῦμεν αὐτοῖς τινας, ἀλλ' ἡμεῖς αὐτῶν δεσπόζομεν, ἄμεινον ἐκείνων γένος. Ταὐτὸν δὴ καὶ ὁ θεὸς φιλάνθρωπος ὢν τὸ γένος ἄμεινον
20 ἡμῶν ἐφίστη τὸ τῶν δαιμόνων, ὃ διὰ πολλῆς μὲν αὐτοῖς c ῥᾳστώνης, διὰ πολλῆς δ' ἡμῖν, ἐπιμελόμενον ἡμῶν, εἰρήνην τε καὶ αἰδῶ καὶ δὴ ἀφθονίαν δίκης παρεχόμενον, ἀστασίαστα καὶ εὐδαίμονα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπειργάζετο γένη. Λέγει δὴ καὶ νῦν οὗτος ὁ λόγος ἀληθείᾳ χρώμενος, <ὡς> ὅσων
25 πόλεων μὴ θεός, ἀλλά τις ἄρχει θνητός, οὐκ ἔστι κακῶν αὐτοῖς οὐδὲ πόνων ἀνάψυξις· ἀλλὰ μιμεῖσθαι δεῖν ἡμᾶς οἴεται πάσῃ μηχανῇ τὸν ἐπὶ τοῦ Κρόνου λεγόμενον βίον, καὶ ὅσον d ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι, τούτῳ πειθομένους δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ τάς τε οἰκήσεις καὶ τὰς πόλεις διοικεῖν, τὴν τοῦ νοῦ
30 διανομὴν ὀνομάζοντας νόμον. Εἰ δὲ ἄνθρωπος εἷς ἢ ὀλιγαρχία τις ἢ δημοκρατία ψυχὴν ἔχουσα ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ὀρε-

5, 3. Νόμων Petavius: μόνων V 8. δεῖν ex δην corr. V, ut vid., coni. Petavius 9-10. βασιλέα θεόν V, accepit iure Rostagni: β. θεῖον Rochefort ex Hertlein θεὸν del. Klimek 24. <ὡς> ex Platone iure suppl. Klimek 31. ἔχουσα ex Platone Petavius: ἔχουσιν V 31-2. ὀρεγομένην ex Platone Petavius: εἰργομένην V

delle mirabili *Leggi* di Platone; tu lo conosci, anzi me lo hai insegnato; ma, per dimostrarti di non essere indolente, ti ho comunque trascritto il brano, che suona pressappoco così: « Dio governa l'universo, e la Fortuna e il caso governano con Dio tutte le cose umane; bisogna poi convenire che, con meno rigore, ad essi al terzo posto segue l'arte ». Indicando quindi come debba essere l'artefice e l'autore di nobili imprese e il re divino, dice: « Cronos, dunque, sapendo, come abbiamo detto prima, che la natura umana, quando è dotata di autorità suprema, è assolutamente incapace di governare le cose degli uomini senza riempire tutto di violenza ed ingiustizia, avendo appunto questo ben presente, allora mise a capo delle nostre città come re e magistrati non uomini, ma esseri di stirpe superiore e più divina, dei demoni, come noi facciamo ora con le greggi e gli altri animali domestici. Non mettiamo mai buoi a capo di altri buoi, né capre a capo di altre capre, ma li governiamo noi, stirpe superiore alla loro. Così il dio, nel suo amore per gli uomini, ci ha messo a capo una stirpe superiore alla nostra, quella dei demoni che, con grande agio nostro e loro, si prendono cura di noi, dispensano pace, pudore e una perfetta giustizia, rendendo così armoniose e felici le stirpi degli uomini. Questo racconto è tuttora veritiero, mostrando come, in tutte quelle città dove non governa un dio ma un qualche mortale, non ci sia tregua dai mali e dalle pene; vuole, però, che noi imitiamo con tutte le nostre forze la vita dei tempi di Cronos e che affidiamo a quanto c'è di immortale in noi l'amministrazione delle cose pubbliche e private, delle nostre case e città, chiamando legge il principio regolatore dell'intelletto. Tuttavia, se il governo è detenuto da un solo uomo o da un'oligarchia o da una democrazia, dall'anima bramosa di piaceri e in preda agli istinti più bassi,

5, 3 sq. Plat. *Leg.* IV 709 b (X 888 e)   7. Cf. Themist. *Or.* XXXIII 365 c   10-34. Plat. *Leg.* IV 713 c-714 a, *Pol.* 271 d e

γομένην καὶ πληροῦσθαι τούτων δεομένην ἄρξει δὴ πόλεως
ἤ τινος ἰδιώτου καταπατήσας τοὺς νόμους, οὐκ ἔστι σωτηρίας
μηχανή ». Ταύτην ἐγώ σοι τὴν ῥῆσιν ἐξεπίτηδες ὅλην παρε-
35 γραψάμην, μή με κλέπτειν ὑπολάβῃς καὶ κακουργεῖν μύθους 259
ἀρχαίους προφέροντα, τυχὸν μὲν ἐμφερῶς, οὐ μὴν ἀληθῶς
πάντῃ ξυγκειμένους. Ἀλλ' ὅ γε ἀληθὴς ὑπὲρ αὐτῶν λόγος τί
φησιν; Ἀκούεις ὅτι, κἂν ἄνθρωπός τις ᾖ τῇ φύσει, θεῖον
εἶναι χρὴ τῇ προαιρέσει καὶ δαίμονα, πᾶν ἁπλῶς ἐκβαλόντα
40 τὸ θνητὸν καὶ θηριῶδες τῆς ψυχῆς, πλὴν ὅσα ἀνάγκη διὰ
τὴν τοῦ σώματος παραμένειν σωτηρίαν. Ταῦτα εἴ τις ἐννοῶν b
δέδοικεν ἐπὶ τηλικοῦτον ἑλκόμενος βίον, ἆρά σοι φαίνεται
τὴν Ἐπικούρειον θαυμάζειν ἀπραγμοσύνην καὶ τοὺς κήπους
καὶ τὸ προάστειον τῶν Ἀθηνῶν καὶ τὰς μυρρίνας καὶ τὸ
45 Σωκράτους δωμάτιον; Ἀλλ' οὐκ ἔστιν ὅπου γε ἐγὼ ταῦτα
προτιμήσας τῶν πόνων ὤφθην.

**6.** Ἥδιστα ἄν σοι τοὺς ἐμαυτοῦ πόνους διεξῆλθον καὶ
τὰ ἐπικρεμασθέντα παρὰ τῶν φίλων καὶ ξυγγενῶν, ὅτε τῆς
παρ' ὑμῖν ἠρχόμην παιδείας, δείματα, εἰ μὴ σφόδρα αὐτὸς c
ἠπίστασο. Τὰ δὲ ἐν Ἰωνίᾳ πρὸς τὸν καὶ γένει προσήκοντα
5 καὶ φιλίᾳ μᾶλλον οἰκεῖον ὄντα μοι πραχθέντα πρότερον ὑπὲρ
ἀνδρὸς ξένου μικρὰ παντελῶς γνωρίμου μοι γενομένου, τοῦ
σοφιστοῦ φημί, λέληθεν οὐδέν σε. Ἀποδημίας δὲ οὐχ ὑπέστην
τῶν φίλων ἕνεκα; Καίτοι Καρτερίῳ μὲν οἶσθ' ὅπως συνηρά-
μην πρὸς τὸν ἑταῖρον ἡμῖν ἀφικόμενος Ἀράξιον ἄκλητος,
10 ὑπὲρ αὐτοῦ δεησόμενος· ὑπὲρ δὲ τῶν τῆς θαυμασίας Ἀρετῆς d
κτημάτων καὶ ὧν ἐπεπόνθει παρὰ τῶν γειτόνων οὐκ εἰς τὴν
Φρυγίαν τὸ δεύτερον ἀφικόμην ἐν οὐδὲ ὅλοις μησὶ δύο, ἀ-
σθενοῦς ἤδη μοι παντελῶς ὄντος τοῦ σώματος διὰ τὴν ἐπι-

33. ἤ τινος transp. Prato: τινος ἤ V 34-5. παρεγραψάμην V,defendit Prato: -έγραψα Cobet, prob. edd., sed ad medialem formam cf. *Ep.* 446 (82) p. 141, 5 Bidez
6, 3. δείματα Petavius: δείγματα V

che cerca di soddisfare calpestando le leggi, allora non esiste via di salvezza ». Di proposito ho trascritto questo passo per intero, nel timore che tu pensi che io frodi o inganni producendo antichi miti che, per quanto forse composti in modo verosimile, non sono composti in modo assolutamente veritiero. Ma che dice di queste cose il racconto vero? Tu sai che, sebbene per natura sia uomo, un re nella sua condotta deve essere divino e demone, bandendo del tutto dall'anima quanto c'è di mortale e di ferino, tranne ciò che è necessario che resti per la salvezza del corpo. Se dunque, facendo queste considerazioni, uno teme di essere trascinato a una simile vita, ti sembra forse che ammiri la vita contemplativa degli epicurei, i giardini e i sobborghi di Atene, i mirti e la casetta di Socrate? Non è mai avvenuto, però, che io sia stato visto preferire questo alle fatiche.

6. Mi piacerebbe molto raccontarti le mie fatiche, e i pericoli che amici e parenti facevano incombere sul mio capo, quando iniziavo la mia istruzione presso di voi, se tu non ne fossi già perfettamente al corrente. Non ignori neppure quanto feci in Ionia quando, per proteggere uno straniero che conoscevo appena, il sofista, entrai in contrasto per la prima volta con chi mi era legato da amicizia più ancora che da parentela. Non affrontai forse dei viaggi a causa degli amici? Tu sai certo come presi a cuore la sorte di Carterio, recandomi non chiamato dal nostro amico Arassio a sostenere la sua causa. A causa delle proprietà della meravigliosa Arete, che aveva subito molti torti dai suoi vicini, non sono andato in Frigia due volte in meno di due mesi, benché il mio corpo fosse già molto fiacco per la debolezza provocata dalla prece-

6, 13-4. Cf. Liban. *Ep.* XIII 1

γενομένην ὑπὸ τῆς πρότερον κακοπαθείας ἀρρωστίαν; Ἀλλὰ δὴ τὸ τελευταῖον πρὸ τῆς εἰς τὴν Ἑλλάδα διαγενομένης ἡμῖν ἀφίξεως, ὅτε περὶ τῶν ἐσχάτων, ὡς ἂν εἴποιεν οἱ πολλοί, κινδυνεύων ἐγὼ τῷ στρατοπέδῳ παρέμενον, ὁποίας ἔγραφον ἐπιστολὰς πρὸς σέ, νῦν ὑπομνήσθητι, μήποτε ὀδυρμῶν πλήρεις, μήτι μικρὸν ἢ ταπεινὸν ἢ λίαν ἀγεννὲς ἐχούσας· ἀπιὼν δὲ ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα πάλιν, ὅτε με φεύγειν ἐνόμιζον πάντες, οὐχ ὡς ἐν ἑορτῇ τῇ μεγίστῃ τὴν τύχην ἐπαινῶν ἡδίστην ἔφην εἶναι τὴν ἀμοιβὴν ἐμοὶ καὶ τὸ δὴ λεγόμενον

Χρύσεα χαλκείων, ἑκατόμβοι' ἐννεαβοίων

ἔφην ἀπηλλάχθαι; Οὕτως ἀντὶ τῆς ἐμαυτοῦ ἑστίας τὴν Ἑλλάδα λαχὼν ἐγαννύμην, οὐκ ἀγρόν, οὐ κῆπον, οὐ δωμάτιον ἐκεῖ κεκτημένος. Ἀλλὰ ἴσως ἔοικα ἐγὼ τὰς μὲν δυσπραγίας οὐκ ἀγεννῶς φέρειν, πρὸς δὲ τὰς παρὰ τῆς τύχης δωρεὰς ἀγεννής τις εἶναι καὶ μικρός, ὅς γε ἀγαπῶν τὰς Ἀθήνας μᾶλλον τοῦ νῦν περὶ ἡμᾶς ὄγκου καὶ τὴν σχολὴν δήπουθεν ἐκείνην ἐπαινῶν, διὰ δὲ τὸ πλῆθος τῶν πράξεων τοῦτον αἰτιώμενος τὸν βίον.

7. Ἀλλὰ μή ποτε χρὴ περὶ ἡμῶν ἄμεινον κρίνειν, οὐκ εἰς ἀπραξίαν καὶ πρᾶξιν βλέποντας, μᾶλλον δὲ εἰς τὸ « Γνῶθι σαυτὸν » καὶ τὸ

Ἔρδοι δ' ἕκαστος ἥντιν' εἰδείη τέχνην.

Μεῖζον ἔμοιγε φαίνεται τὸ βασιλεύειν ἢ κατ' ἄνθρωπον καὶ φύσεως δεῖσθαι δαιμονιωτέρας βασιλεύς, ὥσπερ οὖν καὶ Πλάτων ἔλεγε· καὶ νῦν Ἀριστοτέλους εἰς ταὐτὸ συντείνοντα παραγράψω λόγον, οὐ γλαῦκα Ἀθηναίοις ἄγων, ἀλλ' ὅτι μὴ παντάπασιν ἀμελῶ τῶν ἐκείνου λόγων ἐπιδεικνύμενος· φησὶ

18-9. πλήρεις Reiske: πλήρη V 29. καὶ τὴν Suida, s. v. δήπουθεν: τὴν V, prob. edd.
7, 9. ἀμελῶ Reiske et Cobet: ἀμελῶν V, accepit Rochefort

dente malattia? Infine, prima di andare in Grecia, quando stavo per affrontare, come direbbero i più, pericoli estremi e mi trovavo nell'accampamento, ricordati ora di quali lettere ti scrivevo, mai piene di lamentele o che contenessero qualcosa di meschino, di gretto o di molto volgare. Quando partii di nuovo per la Grecia, mentre tutti pensavano che andassi in esilio, non lodavo forse la fortuna come in una grandissima festa, non sostenevo che lo scambio mi era dolcissimo e che, come si dice, con ciò avevo guadagnato

« oro per bronzo, il prezzo di cento buoi per quello di nove »?

Tanto ero contento che mi toccasse la Grecia invece del mio focolare, pur non possedendo lì né terra, né giardino, né casetta! Ma forse ti sembra che, benché sappia sopportare dignitosamente le avversità, mi comporti come vile e meschino rispetto ai doni della fortuna, poiché preferisco Atene al fasto che ora ci circonda e lodo la pace di quei tempi, biasimando questa vita per la molteplicità delle incombenze che devo sostenere.

7. Forse, però, andremmo giudicati un po' meglio: non se guardiamo alla vita contemplativa o a quella attiva, ma piuttosto al « Conosci te stesso » e al verso

« Che ciascuno eserciti il mestiere che conosce ».

A me, comunque, il regnare mi sembra essere superiore alle capacità umane e che a un re si richieda una natura più divina, come appunto diceva anche Platone. E ora ti trascriverò un passo di Aristotele che volge allo stesso fine, non per portare nottole agli Ateniesi, ma per dimostrarti che non trascuro

19-20. Cf. Amm. Marc. XV 2, 8. 23. Hom. *Il.* VI 236
7, 2-3. Cf. *Paroem. Gr.* I, p. 391, 11 cum adn. 4. Cf. Aristoph. *Vesp.* 1431; Cic. *Tusc.* I 18, 41; *Paroem. Gr.* II, p. 219, 10 cum adn. *al.* 8. Cf. Luc. *Nigr.* 1 sq. (Aristoph. *Av.* 301); *Paroem. Gr.* II, p. 345, 8

10 δὲ ὁ ἀνὴρ ἐν τοῖς πολιτικοῖς συγγράμμασιν· «Εἰ δὲ δή τις
ἄριστον θείη τὸ βασιλεύεσθαι ταῖς πόλεσι, πῶς ἕξει τὰ περὶ
τῶν τέκνων; Πότερον καὶ τὸ γένος δεῖ βασιλεύειν; Ἀλλὰ
γιγνομένων ὁποῖοί τινες ἔτυχον, βλαβερόν. Ἀλλὰ οὐ παρα- 261
δώσει κύριος ὢν <τοῖς> τέκνοις; Ἀλλ' οὐκ ἔτι ῥᾴδιον τοῦτο
15 πιστεῦσαι· χαλεπὸν γὰρ καὶ μείζονος ἀρετῆς ἢ κατ' ἀνθρω-
πίνην φύσιν». Ἑξῆς δὲ περὶ τοῦ κατὰ νόμον λεγομένου
βασιλέως διεξελθών, ὅς ἐστιν ὑπηρέτης καὶ φύλαξ τῶν νό-
μων, καὶ τοῦτον οὐδὲ βασιλέα καλῶν, οὐδὲ τὸ τοιοῦτον εἶδος
<βασιλείας> οἰόμενος, προστίθησι· «Περὶ δὲ τῆς παμβασι-
20 λείας καλουμένης (αὕτη δέ ἐστι καθ' ἣν ἄρχει πᾶν κατὰ b
τὴν αὑτοῦ βούλησιν ὁ βασιλεύς) δοκεῖ τισιν οὐδὲ [τὸ] κατὰ
φύσιν εἶναι τὸ κύριον ἕνα πάντων εἶναι τῶν πολιτῶν· τοῖς
γὰρ ὁμοίοις φύσει τὸ αὐτὸ δίκαιον ἀναγκαῖον εἶναι». Εἶτα
μετ' ὀλίγον φησίν· «Ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν
25 <δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν> τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους· ὁ δὲ
ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρία· ἥ τε γὰρ ἐπιθυμία
τοῦτον καὶ ὁ θυμὸς διαστρέφει καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας· c
διόπερ ἄνευ ὀρέξεως ὁ νοῦς νόμος ἐστίν». Ὁρᾷς, ὁ φιλό-
σοφος ἔοικεν ἐνταῦθα σαφῶς ἀπιστοῦντι καὶ κατεγνωκότι
30 τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως. Φησὶ γὰρ οὕτω ῥήματι τοῦτο λέγων,
οὐδεμίαν ἀξιόχρεων εἶναι φύσιν ἀνθρωπίνην πρὸς τοσαύτην
τύχης ὑπεροχήν· οὔτε γὰρ τῶν παίδων τὸ κοινῇ τοῖς πολίταις
συμφέρον προτιμᾶν ἄνθρωπόν γε ὄντα ῥᾴδιον ὑπολαμβάνει,
καὶ πολλῶν ὁμοίων ἄρχειν οὐ δίκαιον εἶναί φησι καὶ τέλος d
35 ἐπιθεὶς τὸν κολοφῶνα τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις νόμον μὲν εἶναί
φησι τὸν νοῦν χωρὶς ὀρέξεως, ᾧ μόνῳ τὰς πολιτείας ἐπιτρέ-

14. suppl. Hertlein ex Arist. Vid. infra, ad lin. 19 17. ὅς: ὡς Klimek 19. βασιλείας suppl. Prato, auctore Rochefort (-αν): <πολιτείας> ex Arist. *Pol.* 1287 a 3 sq. Hertlein 20. πᾶν V: πάντα Arist. πάντων Petavius, prob. edd. 21. αὑτοῦ ex Arist. Hertlein: αὐτοῦ V | τὸ ex Arist. del. Petavius 25. ex Arist. suppl. Petavius 28. ὁ νοῦς νόμος Petavius: ὁ νοῦς μόνος V νοῦς ὁ νόμος Rochefort (ex Arist.) 31. τοσαύτην Cobet: -της V 35. μὲν post νόμον suspectum habet Klimek

assolutamente i suoi scritti. Costui nell'opera sulla *Politica* dice: « Se si sostiene che la cosa migliore per le città è la monarchia, come ci si comporterà per quanto riguarda i figli del re? Forse deve regnare anche la discendenza? Ma se capitano come sono stati taluni, è disastroso. Ma, se egli detenendo il potere, non lo trasmettesse ai figli? Invero, non è facile crederlo; è difficile, infatti, e richiederebbe una virtù superiore alla natura umana ». Quindi, parlando del cosiddetto re secondo la legge, che è servo e custode delle leggi, non lo chiama re, né crede che si tratti di una forma di monarchia, ma aggiunge: « Quanto alla cosiddetta monarchia assoluta (quella per cui il re governa tutto secondo la propria volontà), alcuni ritengono contrario alla natura che uno solo abbia autorità su tutti i cittadini: infatti quanti sono uguali per natura debbono necessariamente avere gli stessi diritti ». Poi aggiunge poco dopo: « Chi dunque pretende che la legge governi, sembra pretendere che governino solo Dio e la ragione; mentre chi pretende che governi un uomo, aggiunge anche elementi ferini. Infatti lo prendono i desideri e la collera confonde anche gli uomini migliori; perciò la legge è intelletto senza passione ». Vedi, qui il filosofo sembra diffidare chiaramente della natura umana e condannarla. Ecco infatti ciò che vuol dire in questo passo: nessun essere umano è adatto a un simile eccesso di fortuna; né, quindi, ritiene facile che chi è un uomo anteponga l'interesse comune dei cittadini ai figli, dice che non è giusto che un uomo regni sulla moltitudine dei propri simili, e infine, a sigillo delle affermazioni precedenti, sostiene che la legge è intelletto privo di passione; a lei sola si debbono

10-6. Arist. *Pol.* III 1286 b 22 sq. 19-23. *Ibid.* 1287 a 8 sq. 24-8. *Ibid.* 1287 a 28 sq. 35-6. *Ibid.*

πειν χρῆναι, ἀνδρῶν δὲ οὐδενί. Ὁ γὰρ ἐν αὐτοῖς νοῦς, κἂν ὦσιν ἀγαθοί, συμπέπλεκται θυμῷ καὶ ἐπιθυμίᾳ, θηρίοις χαλεπωτάτοις.

**8.** Ταῦτα ἐμοὶ δοκεῖ τοῖς τοῦ Πλάτωνος ἄκρως ὁμολογεῖν, πρῶτον μὲν ὅτι κρείττονα χρὴ τῶν ἀρχομένων εἶναι τὸν ἄρχοντα, οὐκ ἐπιτηδεύσει μόνον, ἀλλὰ καὶ φύσει διαφέροντα, ὅπερ εὑρεῖν ἐν ἀνθρώποις οὐ ῥᾴδιον, <δεύτερον δὲ ὅτι...> καὶ τρίτον ὅτι πάσῃ μηχανῇ κατὰ δύναμιν νόμοις προσεκτέον οὐκ ἐκ τοῦ παραχρῆμα κειμένοις οὐδὲ ὡς ἔοικε νῦν τεθεῖσιν ὑπ' ἀνδρῶν οὐ πάντῃ κατὰ νοῦν βεβιωκότων, ἀλλ' ὅστις μᾶλλον τὸν νοῦν καθαρθεὶς καὶ τὴν ψυχὴν οὐκ εἰς τὰ παρόντα ἀφορῶν ἀδικήματα οὐδὲ εἰς τὰς παρεστώσας τύχας τίθησι τοὺς νόμους, ἀλλὰ τὴν τῆς πολιτείας φύσιν καταμαθὼν καὶ τὸ δίκαιον ὅ ἐστι τῇ φύσει καὶ ποταπόν ἐστι τἀδίκημα τεθεαμένος τῇ φύσει, εἶθ' ὅσα δυνατόν ἐστιν ἐκεῖθεν ἐνταῦθα μεταφέρων καὶ τιθεὶς νόμους τοῖς πολίταις κοινούς, οὔτε εἰς φιλίαν οὔτε εἰς ἔχθραν ἀφορῶν οὔτε εἰς γείτονα καὶ ξυγγενῆ· κρεῖσσον δέ, εἰ μηδὲ τοῖς καθ' ἑαυτὸν ἀνθρώποις, ἀλλὰ τοῖς ὕστερον ἢ ξένοις γράψας ἀποπέμποι νόμους, ἔχων γε οὐδὲν οὐδὲ ἐλπίζων πρὸς αὐτοὺς ἕξειν ἰδιωτικὸν συνάλλαγμα. Ἐπεὶ καὶ τὸν Σόλωνα τὸν σοφὸν ἀκούω μετὰ τῶν φίλων συμβουλευσάμενον ὑπὲρ τῆς τῶν χρεῶν ἀναιρέσεως τοῖς μὲν εὐπορίας ἀφορμήν, αὐτῷ δὲ αἰσχύνης αἰτίαν παρασχεῖν, καὶ ταῦτα τῷ πολιτεύματι τὸν δῆμον ἐλευθερώσαντα. Οὕτως οὐ ῥᾴδιόν ἐστι τὰς τοιαύτας ἐκφυγεῖν κῆρας, κἂν τὸν αὐτοῦ νοῦν παράσχῃ τις ἀπαθῆ πρὸς τὴν πολιτείαν.

**9.** Ἃ δεδιὼς ἐγὼ πολλάκις εἰκότως ἐπαινῶ τὸν ἔμπροσθεν

8, 3. post ἄρχοντα add. εἶτ' Boulenger (ἔπειτ' Rochefort) 4. <δεύτερον δὲ ὅτι ...> Prato 11. ὅ V: ὅτι dubit. Boulenger, prob. Rochefort 12. [τῇ φύσει] Klimek 22. αὐτοῦ Hertlein, prob. Rochefort

affidare i sistemi di governo, e a nessun uomo. In costoro, infatti, anche se buoni, la ragione è avviluppata dall'ira e dai desideri, le bestie più terribili.

8. Tutto ciò mi sembra che si accordi perfettamente con quanto sostiene Platone, in primo luogo che il governante debba essere migliore dei governati, distinguendosi non solo per genere di vita ma anche per natura, cosa non facile da trovarsi negli uomini, in secondo luogo che ...; e in terzo luogo che con ogni mezzo possibile deve attenersi alle leggi, non quelle fatte all'improvviso o introdotte, come sembra ora, da uomini che non sono vissuti in tutto secondo ragione; piuttosto chi stabilisce le leggi lo deve fare una volta purificate la mente e l'anima, non considerando solo i delitti del momento e le contingenze immediate, ma dopo aver compre- < so la natura del governo e ciò che è giusto per natura e dopo aver contemplato quale sia l'ingiusto per natura: un uomo dunque che, mettendo in pratica, per quanto gli è possibile, le sue conclusioni, istituisce leggi comuni per i cittadini, senza guardare ad amicizia e ad inimicizia, a rapporti di vicinato, a relazioni familiari; sarebbe meglio se redigesse e promulgasse leggi non per i contemporanei, ma per i posteri o gli stranieri, con cui non ha e non spera di avere rapporti privati. Mi risulta infatti che anche il saggio Solone, consultandosi con gli amici sulla cancellazione dei debiti, diede loro opportunità di ricchezza ma attirò su di sé un'accusa infamante, e questo benché con la sua costituzione avesse liberato il popolo. A tal punto non è facile che sfugga a simili destini, anche chi offre alla vita politica il suo intelletto privo di passione.

9. Naturalmente io, nutrendo questi timori, lodo spesso la

8, 18 sq. Cf. Arist. *Athen. Pol.* VI 1 sq.; Plut. *Sol.* 15, 7, *Praec. ger. reipubl.* 807 d *al.*

βίον, καὶ σοὶ πειθόμενος μάλιστα ταῦτα ἐγὼ διανοοῦμαι, οὐχ
ὅτι μοι τὸν ζῆλον πρὸς ἐκείνους μόνον ἔφης προκεῖσθαι τοὺς
ἄνδρας, Σόλωνα καὶ Λυκοῦργον καὶ Πιττακόν, ἀλλὰ καὶ ὅτι
5 μεταβῆναί με φῂς ἐκ τῆς ὑποστέγου φιλοσοφίας πρὸς τὴν
ὑπαίθριον· ὥσπερ οὖν, εἰ τῷ χαλεπῶς καὶ μόλις ὑγιείας ἕνεκα
τῆς αὑτοῦ γυμναζομένῳ μετρίως οἴκαδε προύλεγες ὅτι· 263
« Νῦν ἥκεις εἰς Ὀλυμπίαν καὶ μεταβέβηκας ἐκ τῆς ἐν τῷ
δωματίῳ παλαίστρας ἐπὶ τὸ στάδιον τοῦ Διός, οὗ θεατὰς
10 ἕξεις τούς τε ἁπανταχόθεν Ἕλληνας καὶ πρώτους γε τοὺς
σαυτοῦ πολίτας, ὑπὲρ ὧν ἀγωνίζεσθαι χρή, τινὰς δὲ καὶ
τῶν βαρβάρων, οὓς ἐκπλῆξαι χρεών, φοβερωτέραν αὐτοῖς τὴν
πατρίδα, τό γε εἰς σε νῦν ἧκον, ἐπιδείξαντα », κατέβαλες
ἂν εὐθέως καὶ τρέμειν ἐποίησας πρὸ τῆς ἀγωνίας· οὕτω κἀμὲ b
15 νῦν νόμιζε διατεθῆναι τοῖς τοιούτοις λόγοις. Καὶ περὶ μὲν
τούτων εἴτε ὀρθῶς ἔγνωκα νῦν εἴτε ἐν μέρει σφάλλομαι τοῦ
προσήκοντος εἴτε καὶ <τοῦ> παντὸς διαμαρτάνω, διδάξεις
αὐτὸς αὐτίκα μάλα.

**10.** Ὑπὲρ δὲ ὧν ἀπορῆσαί μοι πρὸς τὴν ἐπιστολὴν τὴν
σὴν παρέστη, ὦ φίλη κεφαλὴ καὶ πάσης ἔμοιγε τιμῆς ἀξία,
βούλομαι δηλῶσαι· σαφέστερον γάρ πως ὑπὲρ αὐτῶν ἐπι- c
θυμῶ μαθεῖν. Ἔφησθα ὅτι τὸν ἐν τῇ πράξει παρὰ τὸν φιλό-
5 σοφον ἐπαινεῖς βίον, καὶ τὸν Ἀριστοτέλη τὸν σοφὸν ἐκάλεις
μάρτυρα, τὴν εὐδαιμονίαν ἐν τῷ πράττειν εὖ τιθέμενον, καὶ
τὴν διαφορὰν σκοποῦντα τοῦ τε πολιτικοῦ βίου καὶ τῆς ἐν
τῇ θεωρίᾳ ζωῆς, διαπορεῖν ἄττα περὶ αὐτῶν, καὶ τὴν μὲν
θεωρίαν ἐν ἄλλοις προτιμᾶν, ἐπαινεῖν δὲ ἐνταῦθα τοὺς τῶν
10 καλῶν πράξεων ἀρχιτέκτονας. Τούτους δὲ αὐτὸς μὲν εἶναι

9, 5. φῂς V: ἔφης Rochefort 7. αὑτοῦ Rochefort, auctore Hertlein 17. <τοῦ> παντὸς Hertlein: παντὸς V ut vid. πάντως Rochefort 18. αὐτὸς αὐτίκα μάλα Cobet: αὐτός τι (τε U) καὶ μάλα (sic) V αὐτίκα μάλα Hertlein, prob. Rochefort

10, 4. ἔφησθα ὅτι Cobet: ἐφη ...... π V (ἔφεσθ' ἅπαν U) 6. καὶ <γὰρ> Klimek 8. ἄττα Petavius: ἅττα V

mia vita passata e, dandoti ascolto, tanto più mi confermo in questo, poiché mi dici che non solo debbo competere con quei grandi, Solone, Licurgo e Pittaco, ma anche lasciare la filosofia delle pareti domestiche per quella a cielo aperto. È < come, dunque, se avessi annunciato a uno che con fatica e a stento, per ragioni di salute, fa un moderato esercizio fisico in casa: « Eccoti ora a Olimpia e sei passato dalla palestra di casa tua allo stadio di Zeus, dove avrai come spettatori non solo Greci venuti da ogni parte e in primo luogo i tuoi concittadini, per cui devi lottare, ma anche alcuni barbari ai quali bisogna fare impressione, mostrando loro, per quanto sta in te, come la tua patria sia più temibile ». Certo subito lo sconvolgeresti e lo faresti tremare prima ancora della gara; ebbene, credi ora che questo è stato su di me l'effetto dei tuoi discorsi. Tu mi farai sapere presto, a questo proposito, se la mia opinione attuale sia esatta, o se in parte vengo meno al mio dovere, o se mi sbaglio del tutto.

10. Desidero comunque chiarirti, o amico mio carissimo e degno di ogni mio onore, i dubbi che la tua lettera mi ha suscitato; in merito, vorrei infatti informazioni più precise. Dicevi di prediligere la vita attiva a quella del filosofo e chiamavi a testimone il saggio Aristotele: che la felicità consiste nell'agire bene e che, quando discute della differenza tra la vita politica e la vita contemplativa, si mostra un po' incerto e che, sebbene in altri scritti preferisca la vita contemplativa, qui elogia « gli architetti delle nobili azioni ». Tu sostieni che

9, 8 sqq. Cf. Epict. *Diss.* III 22, 52

φῂς τοὺς βασιλέας, Ἀριστοτέλης δὲ εἴρηκεν οὐδαμοῦ καὶ d
τὴν ὑπὸ σοῦ προστεθεῖσαν λέξιν, πλέον δὲ θάτερον ἐξ ὧν
παραγέγραφας ἄν τις νοήσειε· τὸ γὰρ « μάλιστα δὲ πράττειν
λέγομεν κυρίως » καὶ τὸ « ἐξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς
15 διανοίαις ἀρχιτέκτονας » εἰς τοὺς νομοθέτας καὶ τοὺς πολι-
τικοὺς φιλοσόφους καὶ πάντας ἁπλῶς τοὺς νῷ τε καὶ λόγῳ
πράττοντας, οὐχὶ δὲ εἰς τοὺς αὐτουργοὺς καὶ τῶν πολιτικῶν
πράξεων ἐργάτας εἰρῆσθαι νομιστέον· οἷς οὐκ ἀπόχρη μόνον 264
ἐνθυμηθῆναι καὶ κατανοῆσαι καὶ τὸ πρακτέον τοῖς ἄλλοις
20 φράσαι, προσήκει δὲ αὐτοῖς ἕκαστα μεταχειρίζεσθαι καὶ πράτ-
τειν ὧν οἱ νόμοι διαγορεύουσι καὶ πολλάκις οἱ καιροὶ προ-
σαναγκάζουσι, πλὴν εἰ μὴ τὸν ἀρχιτέκτονα καλοῦμεν, καθά-
περ Ὅμηρος τὸν Ἡρακλέα καλεῖν εἴωθεν ἐν τῇ ποιήσει

μεγάλων ἐπιίστορα ἔργων,

25 αὐτουργότατον ἁπάντων γενόμενον. Εἰ δὲ τοῦτ' ἀληθὲς ὑπο- b
λαμβάνομεν ἢ καὶ μόνον τοὺς ἐν τῷ πράττειν τὰ κοινά
φαμεν εὐδαίμονας κυρίους ὄντας καὶ βασιλεύοντας πολ-
λῶν, τί ποτε περὶ Σωκράτους ἐροῦμεν; Πυθαγόραν δὲ καὶ
Δημόκριτον καὶ τὸν Κλαζομένιον Ἀναξαγόραν ἴσως διὰ τὴν
30 θεωρίαν κατ' ἄλλο φήσεις εὐδαίμονας· Σωκράτης δὲ τὴν
θεωρίαν παραιτησάμενος καὶ τὸν πρακτικὸν ἀγαπήσας βίον
οὐδὲ τῆς γαμετῆς ἦν τῆς αὐτοῦ κύριος οὐδὲ τοῦ παιδός· c
ἤπου γε δυοῖν ἢ τριῶν πολιτῶν ἐκείνῳ κρατεῖν ὑπῆρχεν·
ἆρ' οὖν οὐκ ἦν ἐκεῖνος πρακτικός, ἐπεὶ μηδενὸς ἦν κύριος;
35 Ἐγὼ μὲν οὖν Ἀλεξάνδρου φημὶ μείζονα τὸν Σωφρονίσκου
κατεργάσασθαι, τὴν Πλάτωνος αὐτῷ σοφίαν ἀνατιθείς, τὴν
Ξενοφῶντος στρατηγίαν, τὴν Ἀντισθένους ἀνδρείαν, τὴν

11. καὶ V, defendit Prato: κατὰ Cobet, prob. edd., sed ad καὶ pleonasticum cf. Blass-Debrunner par. 442, 13 14. τὸ V: τῶν Arist., accepit Hertlein. Num τὸ <τῶν>? 14-5. ταῖς διανοίαις ex Arist. Hertlein: τῆς διανοίας V 26. τοὺς ante κυρίους ὄντας transp. Wright auctore Hertlein (prob. Rochefort), sed articulum a verbo Iulianus saepius separat 32. αὐτοῦ V: αὑτοῦ Hertlein 34. ἐκεῖνος post ἦν² add. V, om. U (et Petavius)

costoro sono i re, ma Aristotele non ha mai pronunciato la parola che tu proponi; anzi, dai passi che citi si potrebbe credere il contrario. Infatti la frase « soprattutto diciamo che agiscono in senso proprio », e quella « gli architetti, in virtù delle loro intelligenze, di azioni esterne » debbono intendersi riferite ai legislatori, ai filosofi politici e in breve a tutti coloro che agiscono con l'intelletto e con la parola, non a quanti operano autonomamente e compiono azioni politiche. Costoro, infatti, non si limitano a valutare, a riflettere e a dire agli altri ciò che bisogna fare, ma essi stessi debbono prendere tutto in mano, realizzare quanto prescrivono le leggi e quanto spesso esigono le circostanze, a meno di non chiamare l'« architetto » come Omero è solito chiamare Eracle nel suo poema

il conoscitore di grandi imprese,

perché più di ogni altro compì tutto di sua propria mano. Se tuttavia noi riteniamo che questo sia vero o diciamo anche che, nel governo delle cose pubbliche, sono felici solo quelli che esercitano il loro potere e la loro signoria su molti, che cosa diremo allora di Socrate? Tu potrai dire che Pitagora, Democrito e Anassagora di Clazomene forse furono felici in un altro senso, grazie alla vita contemplativa. Ma Socrate, che aveva rinunciato alla vita contemplativa e che amava la vita attiva, non era signore neppure di sua moglie, né di suo figlio: certo, gli capitava di comandare su due o tre cittadini. Forse che anche lui non era uomo di azione poiché non era signore di nessuno? Eppure io dico che il figlio di Sofronisco ha compiuto imprese più grandi di quelle di Alessandro: gli attribuisco la sapienza di Platone, le capacità militari di Senofonte, il valore di Antistene, la filosofia di Eretria e di Megara,

10, 13 sq. Arist. *Pol.* VII 1325 b 21 sq. 24. Hom. *Od.* XXI 26 29. Cf. Plot. *Enn.* I, V 10, ll. 10-1 32. Cf. Xenoph. *Mem.* II 2 35. Cf. Marc. Aur. *In se ipsum* VIII 3

Ἐρετρικὴν φιλοσοφίαν, τὴν Μεγαρικήν, τὸν Κέβητα, τὸν
Σιμμίαν, τὸν Φαίδωνα, μυρίους ἄλλους· καὶ οὔπω φημὶ τὰς d
40 γενομένας ἡμῖν ἔνθεν ἀποικίας, τὸ Λύκειον, τὴν Στοάν, τὰς
Ἀκαδημίας. Τίς νυν ἐσώθη διὰ τὴν Ἀλεξάνδρου νίκην; Τίς
πόλις ἄμεινον ᾠκήθη; Τίς αὐτοῦ γέγονε βελτίων ἰδιώτης
ἀνήρ; Πλουσιωτέρους μὲν γὰρ πολλοὺς ἂν εὕροις, σοφώτερον
δὲ οὐδένα καὶ σωφρονέστερον οὐδὲ αὐτὸν αὑτοῦ, εἰ μὴ καὶ
45 μᾶλλον ἀλαζόνα καὶ ὑπερόπτην. Ὅσοι δὲ σώζονται νῦν ἐκ
φιλοσοφίας, διὰ τὸν Σωκράτη σώζονται. Καὶ τοῦτο οὐκ ἐγὼ
μόνος, Ἀριστοτέλης δὲ πρότερον ἔοικεν ἐννοήσας εἰπεῖν, 265
ὅτι μὴ μεῖον αὐτῷ προσήκει φρονεῖν ἐπὶ τῇ θεολογικῇ συγ-
γραφῇ τοῦ καθελόντος τὴν Περσῶν δύναμιν, καί μοι δοκεῖ
50 τοῦτο ἐκεῖνος ὀρθῶς ξυννοῆσαι· νικᾶν μὲν γὰρ ἀνδρείας ἐστὶ
μάλιστα καὶ τῆς τύχης, κείσθω δέ, εἰ βούλει, καὶ τῆς ἐν-
τρεχοῦς ταύτης φρονήσεως, ἀληθεῖς δὲ ὑπὲρ τοῦ θεοῦ δόξας
ἀναλαβεῖν οὐκ ἀρετῆς μόνον τῆς τελείας ἔργον ἐστίν, ἀλλ'
ἐπιστήσειεν ἄν τις εἰκότως, πότερον χρὴ τὸν τοιοῦτον ἄνδρα b
55 ἢ θεὸν καλεῖν· εἰ γὰρ ὀρθῶς ἔχει τὸ λεγόμενον, ὅτι πέφυκεν
ἕκαστον ὑπὸ τῶν οἰκείων γνωρίζεσθαι, τὴν θείαν οὐσίαν ὁ
γνωρίσας νοῦς <θεῖός> τις ἂν εἰκότως νομίζοιτο.

11. Ἀλλ' ἐπειδὴ πάλιν ἐοίκαμεν εἰς τὸν θεωρηματικὸν
ὁρμήσαντες βίον τούτῳ παραβάλλειν τὸν πρακτικόν, ἐξ ἀρχῆς
παραιτησαμένου καὶ σοῦ τὴν σύγκρισιν, αὐτῶν ἐκείνων, ὧν c
ἐπεμνήσθης, Ἀρείου, Νικολάου, Θρασύλλου καὶ Μουσωνίου
5 μνημονεύσω· τούτων γὰρ οὐχ ὅπως τις ἦν κύριος τῆς αὑτοῦ
πόλεως, ἀλλ' ὁ μὲν Ἄρειος, ὥς φασί, καὶ διδομένην αὐτῷ
τὴν Αἴγυπτον ἐπιτροπεῦσαι παρῃτήσατο, Θράσυλλος δὲ
Τιβερίῳ πικρῷ καὶ φύσει χαλεπῷ τυράννῳ ξυγγενόμενος, εἰ

41. νυν Boulenger: νῦν V οὖν Cobet 44. καὶ[1] exp. et οὐδὲ ante σωφρ. transp. Hertlein, prob. Rochefort 48. αὐτῷ V: αὑτῷ Klimek 52. ἀληθεῖς Petavius: ἀληθείας V 57. <θεῖος> suppl. Prato, cf. *Or.* 11 p. 138, 15 Lacombrade
11, 5. αὑτοῦ Hertlein: αὐτοῦ V

Cebete, Simmia, Fedone e migliaia di altri; e non parlo delle scuole che ci sono venute di lì: il Liceo, il Portico, le Accademie. Chi fu salvato dunque grazie alle vittorie di Alessandro? Quale città risultò governata meglio? Quale privato cittadino fu reso migliore? Troverai molti divenuti più ricchi, ma nessuno più saggio, neppure lui di sé stesso, se non lo troverai addirittura più superbo e insolente. Al contrario, quanti oggi si salvano grazie alla filosofia, si salvano attraverso Socrate. E non sono il solo a pensar questo: anche Aristotele, prima di me, sembra averlo pensato, quando dice che del suo trattato teologico gli conveniva esser fiero non meno di chi distrusse la potenza persiana, e a me sembra che avesse ragione a riflettere così; la vittoria, infatti, è dovuta soprattutto al valore e alla fortuna, ammettiamo anche, se vuoi, all'avvedutezza del nostro pensiero; invece, concepire opinioni vere intorno al dio non è solo opera della perfetta virtù, ma ci sarebbe ragione di chiedersi se una persona simile si debba chiamare uomo o essere divino. Se infatti è vero ciò che si dice, che è proprio della natura di ogni cosa essere conosciuta da quanto ha affinità con essa, come verosimilmente si dovrebbe giudicare un intelletto che ha conosciuto l'essenza divina?

11. Ma poiché, a quanto pare, siamo tornati di nuovo alla vita contemplativa e al suo confronto con quella attiva, confronto che tu all'inizio avevi rifiutato, ti citerò solo quegli esempi da te ricordati: Ario, Nicolao, Trasillo e Musonio; infatti non solo nessuno di loro fu signore della propria città, ma Ario – come raccontano – rifiutò anche la prefettura d'Egitto quando gli fu offerta, mentre Trasillo, intimo di Tiberio, tiranno duro e crudele per natura, se non si fosse giu-

47 sq. Cf. Arist. fr. 664 Rose; Plut. *Mor.* 78 d; 472 e; 545 a    55 sq. Cf. Plat. *Phdr.* 245 c; Salust. *de diis* VIII 3, 1 sq.; Plot. *Enn.* IV, VII 10

μὴ διὰ τῶν καταλειφθέντων ὑπ' αὐτοῦ λόγων ἀπελογήσατο,
δείξας ὅστις ἦν, ὤφειλεν ἂν εἰς τέλος αἰσχύνην ἀναπάλ-
λακτον, οὕτως αὐτὸν οὐδὲν ὤνησεν ἡ πολιτεία, Νικόλαος
δὲ πράξεων μὲν οὐ μεγάλων αὐτουργὸς γέγονε, γνώριμος δέ
ἐστι μᾶλλον διὰ τοὺς ὑπὲρ αὐτῶν λόγους, καὶ Μουσώνιος
ἐξ ὧν ἔπαθεν ἀνδρείως καὶ νὴ Δί' ἤνεγκεν ἐγκρατῶς τὴν
τῶν τυράννων ὠμότητα γέγονε γνώριμος, ἴσως οὐκ ἔλαττον
εὐδαιμονῶν ἐκείνων τῶν τὰς μεγάλας ἐπιτροπευσάντων βα-
σιλείας. Ἄρειος δὲ ὁ τὴν ἐπιτροπὴν τῆς Αἰγύπτου παραιτη-
σάμενος ἑκὼν αὐτὸν ἀπεστέρει τοῦ κρατίστου τέλους, εἰ τοῦτ'
ᾤετο κυριώτατον. Σὺ δὲ αὐτὸς ἡμῖν ἄπρακτος εἶ, μήτε
στρατηγῶν μήτε δημηγορῶν μήτε ἔθνους ἢ πόλεως ἄρχων;
Ἀλλ' οὐκ ἂν φαίη νοῦν ἔχων ἀνήρ· ἔξεστι γάρ σοι φιλοσό-
φους ἀποφήναντι <πολλούς>, εἰ δὲ μὴ τρεῖς ἢ τέτταρας,
μείζονα τὸν βίον εὐεργετῆσαι τῶν ἀνθρώπων πολλῶν ὁμοῦ
βασιλέων. Οὐ μικρᾶς μερίδος ὁ φιλόσοφος προέστηκεν, οὐδέ,
καθάπερ ἔφης, συμβουλῆς ἐστι μόνης τῆς ὑπὲρ τῶν κοινῶν
ἐκεῖνος κύριος, οὐδὲ ἡ πρᾶξις εἰς λόγον αὖθις αὐτῷ περιί-
σταται, ἔργῳ δὲ βεβαιῶν τοὺς λόγους καὶ φαινόμενος τοιοῦ-
τος ὁποίους βούλεται τοὺς ἄλλους εἶναι, πιθανώτερος ἂν εἴη
καὶ πρὸς τὸ πράττειν ἀνυσιμώτερος τῶν ἐξ ἐπιτάγματος
ἐπὶ τὰς καλὰς πράξεις παρορμώντων.

**12.** Ἀλλ' ἐπανιτέον εἰς ἀρχὴν καὶ συμπερα<ν>τέον τὴν
ἐπιστολὴν μείζονα ἴσως οὖσαν τοῦ δέοντος. Ἔστι δὲ ἐν
αὐτῇ τὸ κεφάλαιον, ὅτι μήτε τὸν πόνον φεύγων μήτε τὴν
ἡδονὴν θηρεύων μηδὲ ἀπραγμοσύνης καὶ ῥᾳστώνης ἐρῶν τὸν
ἐν τῇ πολιτείᾳ δυσχεραίνω βίον· ἀλλ', ὅπερ ἔφην ἐξ ἀρχῆς,
οὐδὲ παιδείαν ἐμαυτῷ συνειδὼς τοσαύτην οὔτε φύσεως

14. νὴ Δί' ἤνεγκεν Cobet: μὴ διήνεγκεν V 22. ἀποφήναντι Spanhemius auctore Petavio (-φήναντα): ἀποφ ....... V (ἀποφη ...... U) | <πολλούς> Hertlein (sed post, meo iudicio, non ante ἀποφ. ponendum): <πάντας> Petavius <δέκα> Cobet <παμπόλλους> Reiske, cui lacunae spatium obstat
12, 1. suppl. Petavius 6. συνειδὼς <οὖσαν> Klimek

stificato con gli scritti da lui lasciati, mostrando chi veramente era, si sarebbe guadagnato un'infamia indelebile per sempre: tanto poco gli giovò la carriera politica. Nicolao, personalmente, non compì nessuna grande impresa ed è conosciuto soprattutto dai suoi scritti che ne parlano. Musonio è divenuto famoso per quanto sopportò con coraggio e perché, per Zeus, sostenne con fermezza la crudeltà dei tiranni, e forse non era meno felice di quanti governavano su grandi regni. Ario, rifiutando la prefettura d'Egitto, si privò deliberatamente dello scopo supremo della vita, se pensava davvero che questo fosse il bene più importante. Sei tu stesso inattivo, in quanto non generale, non oratore pubblico, non capo di popoli o di città? Certo, nessun uomo assennato direbbe una cosa simile. Infatti tu hai la possibilità, formando dei filosofi, anche se solo tre o quattro, di beneficare la vita degli uomini più di molti re insieme. Al filosofo non sono affidate piccole parti né gli compete, come dicevi, la sola consultazione sugli affari pubblici, né la sua attività si esplica solo a parole ma, confermando i discorsi con l'azione, si mostra tale come vuole che siano gli altri, risultando così, per indurre all'azione, più persuasivo e efficace di quanti incitano alle belle imprese con il comando.

**12.** Ma debbo tornare all'inizio e concludere la lettera, che forse è più lunga del dovuto. In essa il punto essenziale è questo: che non sono la fuga dalla fatica, né la ricerca del piacere, né l'amore della pace e dell'agio a rendermi mal disposto verso la vita politica; ma piuttosto, come dicevo all'inizio, la coscienza di non avere formazione adeguata e superiorità di

11, 21 sq. Cf. Suida, *s. v.* φιλόσοφος.

ὑπεροχήν, καὶ προσέτι δεδιὼς μὴ φιλοσοφίαν, ἧς ἐρῶν οὐκ d
ἐφικόμην, εἰς τοὺς νῦν ἀνθρώπους οὐδὲ ἄλλως εὐδοκιμοῦσαν
διαβάλλω, πάλαι τε ἔγραφον ἐκεῖνα καὶ νῦν τὰς παρ' ὑμῶν
10 ἐπιτιμήσεις ἀπελυσάμην εἰς δύναμιν.

13. Διδοίη δὲ ὁ θεὸς τὴν ἀρίστην τύχην καὶ φρόνησιν
ἀξίαν τῆς τύχης, ὡς ἐγὼ νῦν ἔκ τε τοῦ Κρείττονος τότε
πλέον καὶ παρ' ὑμῶν ἁπάσῃ μηχανῇ τῶν φιλοσοφούντων
βοηθητέος εἶναί μοι δοκῶ, προτεταγμένος ὑμῶν καὶ προκιν- 267
5 δυνεύων. Εἰ δέ τι μεῖζον ἀγαθὸν τῆς ἡμετέρας παρασκευῆς
<καὶ> ἧς ὑπὲρ ἐμαυτοῦ γνώμης ἔχω τοῖς ἀνθρώποις δι' ἡμῶν
ὁ θεὸς παράσχοι, χαλεπαίνειν οὐ χρὴ πρὸς τοὺς ἐμοὺς λόγους·
ἐγὼ γὰρ οὐδὲν ἐμαυτῷ συνειδὼς ἀγαθὸν πλὴν τοῦτο μόνον,
ὅτι μηδὲ οἴομαι τὰ μέγιστα ἔχειν ἔχων γε οὐδέν, ὡς ὁρᾷς
10 αὐτός, εἰκότως βοῶ καὶ μαρτύρομαι μὴ μεγάλα παρ' ἡμῶν
ἀπαιτεῖν, ἀλλὰ τῷ θεῷ τὸ πᾶν ἐπιτρέπειν. Οὕτω γὰρ ἐγὼ b
τῶν τε ἐλλειμμάτων εἴην ἂν ἀνεύθυνος καί, γενομένων
ἁπάντων δεξιῶν, εὐγνώμων ἂν καὶ μέτριος εἴην, οὐκ ἀλ-
λοτρίοις ἐμαυτὸν ἔργοις ἐπιγράφων· τῷ θεῷ δέ, ὥσπερ οὖν
15 δίκαιον, προσανατεθεικὼς ἅπαντα αὐτός τε εἴσομαι καὶ
ὑμᾶς προτρέπω τὴν χάριν εἰδέναι.

9. νῦν V (sic): νοῦν U (Petavius)
13, 6. suppl. Cobet 9. μηδὲ V: μήτε Boulenger, prob. Rochefort 10. εἰκότως <τε> Hertlein, prob. edd. | βοῶ Reiske: βιῶ V 15. προσανατεθεικὼς Cobet: προανα- V

natura. Temo inoltre di recare ulteriore discredito alla filosofia, che peraltro non gode di buona reputazione tra i nostri contemporanei, perché, pur amandola, non sono giunto fino a essa; tempo fa scrivevo queste cose e ora ho cercato di far fronte alle vostre critiche come meglio ho potuto.

13. Possa Dio concedermi la migliore fortuna e una sapienza che ne sia degna, poiché credo ora di aver bisogno più che mai di essere aiutato, in primo luogo dall'Onnipotente, e poi con tutti i mezzi da voi filosofi, dal momento che sono posto alla vostra testa e mi espongo per primo. Se il dio, attraverso di noi, concedesse agli uomini un < qualche bene più grande della mia preparazione e dell'opinione che ho di me stesso, non bisogna irritarsi per le mie parole; infatti, ho coscienza di non avere altro bene se non questo solo: che non credo di possedere le doti più belle, non possedendone alcuna; come tu stesso vedi, ho ragione di proclamare a gran voce che non si attendano grandi cose da noi, ma che tutto si rimetta a Dio. Così infatti non mi si terrà responsabile dei miei insuccessi e, se tutto dovesse procedere bene, mi mostrerò grato e modesto, non ascrivendomi opere altrui: a Dio, come è giusto, farò risalire ogni merito ed è a lui che sarò riconoscente, così come esorto anche voi ad esserlo.

# ALLA MADRE DEGLI DEI

È una precisa ricorrenza del calendario liturgico pagano, il ciclo festivo di Attis, che offre a Giuliano l'occasione per redigere di getto, a Costantinopoli, in una notte tra il 22 e il 25 marzo del 362, questo discorso *Alla Madre degli dei*. Come nel caso del discorso *A Helios re*, a parlare non è tanto l'imperatore, quanto il gran sacerdote, il profeta ispirato, il devoto entusiasta.

Lo scopo è quello di fornire una interpretazione rigorosa, e coerente con i dogmi del rinnovato ellenismo, di uno dei più controversi miti pagani, quello di Attis. L'importanza di tale assunto risulterà evidente se si tiene conto di come questi miti fossero esposti a due generi di critiche, assai diverse nelle loro matrici, ma ugualmente pericolose: quelle dei cristiani, cui sarà data risposta nel *Contro i Galilei*, e quelle dei cinici, contro cui sono indirizzati i discorsi *Contro il cinico Eraclio*, scritto immediatamente prima o dopo il nostro, e il *Contro i cinici ignoranti* redatto all'inizio dell'estate di quel medesimo anno.

Gli elementi che questa orazione ha in comune con quella, posteriore di qualche mese, *A Helios re* sono naturalmente molteplici, anche al di là dell'ovvio radicarsi di entrambe nella teologia neoplatonica. In particolare, se nell'una come nell'altra l'apertura riecheggia motivi mistico-esoterici, tutte e due si chiudono con una preghiera dall'intimo significato religioso in cui la salvezza, in senso religioso, di Giuliano, il bene dell'umanità e il destino stesso dell'impero romano vengono a coincidere. E, soprattutto, entrambe le orazioni sono incentrate non tanto sul mondo supremo degli intelligibili, quanto sugli elementi connettivi e mediatori tra quello e il nostro universo sensibile. Attis, l'essere che nella gerarchia divina occupa il posto più basso, rappresenta appunto il principio del mondo intelligente che discende in quello del divenire per mettervi ordine. La mutilazione di Attis è un fatto positivo proprio perché simboleggia l'arresto della commistione che l'elemento intellettuale ha avuto con la materia, mentre il suo richiamo presso

Cibele, l'amante divina, è figura del ritorno alla sede celeste dell'anima dopo la sua contaminazione con il mondo del divenire.

La nostra orazione presenta però un'importante peculiarità: mentre per il discorso *A Helios re* Giuliano dichiara di aver avuto in Giamblico la propria fonte esclusiva, senza apportare nulla di originale, a proposito della sua esegesi della *Magna Mater* e di Attis tiene a sottolineare di non dipendere da alcuno, dal momento che non ha neppure avuto occasione di leggere le opere di Porfirio sullo stesso tema. A tale componente, oltre alla rapidità di stesura, vanno ricondotte probabilmente le carenze che l'orazione presenta nella sua struttura e che, in qualche caso, possono imbarazzare il lettore. Ciononostante anche in questo caso le qualità di Giuliano scrittore hanno occasione di emergere: il racconto dell'arrivo della statua di Cibele è un ottimo esempio di quella efficacia narrativa e evocativa che ritroveremo nel *Misopogon*.

Il discorso si apre con la storia del culto della *Magna Mater* e della sua introduzione a Roma (158 c - 161 c). L'esposizione vera e propria inizia con la definizione di Attis e della Madre degli dei (161 c - 166 b) e prosegue con l'interpretazione del mito di Attis, a riprova della quale è chiamato in causa lo stesso svolgimento del ciclo festivo (166 b - 173 d). La parte finale dell'orazione è dedicata ai riti catartici e alle varie prescrizioni alimentari (173 d - 178 d). La chiusa è una lode e una preghiera alla *Magna Mater* (178 d - 180 c).

Nell'esegesi di Giuliano il mito di Attis è importante, oltre che per la sua simbologia cosmica – la delimitazione dell'attività demiurgica del terzo principio ad opera della Provvidenza universale – anche per le sue implicazioni antropologiche, in ragione dell'intima analogia esistente tra il rituale metroaco e la vicenda di caduta e ascesa dell'anima umana rispetto alla propria fonte divina. E il fine delle prescrizioni rituali, al di là delle loro apparenti incongruenze, è proprio quello di preparare questo ritorno. La descrizione dello stato di beatitudine conseguibile per l'anima umana una volta che, purificata, partecipi nuovamente alla comunione originaria con il divino, costituisce l'ispirata chiusa del discorso. Giuliano prega la dea perché a lui, come a tutti gli uomini, conceda di pervenire a tale condizione di perfetta felicità.

# ΙΟΥΛΙΑΝΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ
# ΕΙΣ ΤΗΝ ΜΗΤΕΡΑ ΤΩΝ ΘΕΩΝ

1. Ἆρά γε χρὴ φάναι καὶ ὑπὲρ τούτων; Καὶ ὑπὲρ τῶν 158
ἀρρήτων γράψομεν καὶ τὰ ἀνέξοιστα καὶ τὰ ἀνεκλάλητα
ἐκλαλήσομεν; Τίς μὲν ὁ Ἄττις ἤτοι Γάλλος, τίς δὲ ἡ τῶν 159
θεῶν Μήτηρ, καὶ ὁ τῆς ἁγνείας ταυτησὶ τρόπος ὁποῖος, καὶ
5 προσέτι τοῦ χάριν οὑτωσὶ τοιοῦτος ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς κατεδείχθη,
παραδοθεὶς μὲν ὑπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων Φρυγῶν, παραδεχθεὶς
δὲ πρῶτον ὑφ' Ἑλλήνων, καὶ τούτων οὐ τῶν τυχόντων,
ἀλλ' Ἀθηναίων, ἔργοις διδαχθέντων ὅτι μὴ καλῶς ἐτώθασαν
ἐπὶ τῷ τελοῦντι τὰ ὄργια τῆς Μητρός; Λέγονται γὰρ οὗτοι
10 περιυβρίσαι καὶ ἀπελάσαι τὸν Γάλλον ὡς τὰ θεῖα καινοτο- b
μοῦντα, οὐ ξυνέντες ὁποῖόν τι τῆς θεοῦ τὸ χρῆμα καὶ ὡς ἡ
παρ' αὐτοῖς τιμωμένη Δηὼ καὶ Ῥέα καὶ Δημήτηρ. Εἶτα
μῆνις τὸ ἐντεῦθεν τῆς θεοῦ καὶ θεραπεία τῆς μήνιδος· ἡ γὰρ
ἐν πᾶσι τοῖς καλοῖς ἡγεμὼν γενομένη τοῖς Ἕλλησιν, ἡ τοῦ
15 Πυθίου πρόμαντις θεοῦ, τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν μῆνιν ἐκέ-
λευσεν ἱλάσκεσθαι, καὶ ἀνέστη, φασίν, ἐπὶ τούτῳ τὸ Μη-
τρῷον, οὗ τοῖς Ἀθηναίοις δημοσίᾳ πάντα ἐφυλάττετο τὰ
γραμματεῖα. Μετὰ δὴ τοὺς Ἕλληνας αὐτὰ Ῥωμαῖοι παρε- c
δέξαντο, συμβουλεύσαντος καὶ αὐτοῖς τοῦ Πυθίου ἐπὶ τὸν
20 πρὸς Καρχηδονίους πόλεμον ἄγειν ἐκ Φρυγίας τὴν θεὸν

1, 13. τῆς θεοῦ Hertlein: τοῦ θεοῦ U 15. τὴν ante τῆς add. Hertlein (prob. Rochefort), noluit Ugenti

# L'IMPERATORE GIULIANO
# ALLA MADRE DEGLI DEI

1. Dobbiamo dunque parlare anche di questo? Scriveremo anche delle verità indicibili e divulgheremo quanto non deve essere rivelato e divulgato? Chi è, dunque, Attis o Gallo, chi la Madre degli dei, e qual è il rituale di questa purificazione? E ancora: perché dalle origini ci fu rivelato in questa forma, dopo essere stato trasmesso dai più antichi Frigi e accolto in primo luogo dai Greci, e non da Greci qualunque ma dagli Ateniesi, che avevano appreso per esperienza di aver mal fatto a dileggiare chi celebrava i misteri della Madre? Raccontano, infatti, che essi recassero offesa a Gallo e lo cacciassero perché innovava in materia religiosa, senza comprendere di quale dea si trattasse, e che non era altri che Deo, che loro adoravano, e anche Rea e Demetra. Ne derivò, quindi, la collera della dea e la propiziazione della collera. Fu infatti la sacerdotessa del dio pitico, guida dei Greci in tutte le nobili imprese, che ordinò loro di placare la collera della Madre degli dei: per questo, si narra, fu costruito il *Metroon*, dove gli Ateniesi custodivano per cura della città tutti i documenti. Dopo i Greci, furono i Romani ad accogliere il culto, quando il dio pitico consigliò anche a loro di trasportare la dea dalla Frigia, come alleata per la guerra contro i Cartaginesi. Credo, anzi, che

1, 19-20. Cf. Ov. *Fast.* IV 263-4 et 255 sq.; Liv. XXIX 10

σύμμαχον. Καὶ οὐδὲν ἴσως κωλύει προσθεῖναι μικροῦ ἱστορίαν ἐνταῦθα.

**2.** Μαθόντες γὰρ τὸν χρησμὸν στέλλουσιν οἱ τῆς θεοφιλοῦς οἰκήτορες ῾Ρώμης πρεσβείαν αἰτήσουσαν παρὰ τῶν Περγαμηνῶν βασιλέων, οἳ τότε ἐκράτουν τῆς Φρυγίας, καὶ παρ' αὐτῶν δὲ τῶν Φρυγῶν τῆς θεοῦ τὸ ἁγιώτατον ἄγαλμα.
5 Λαβόντες δὲ ἦγον τὸν ἱερὸν φόρτον ἐνθέντες εὐρείᾳ φορτίδι d
πλεῖν εὐπετῶς δυναμένῃ τὰ τοσαῦτα πελάγη. Περαιωθεῖσα δὲ Αἰγαῖόν τε καὶ Ἰόνιον, εἶτα περιπλεύσασα Σικελίαν τε καὶ τὸ Τυρσηνὸν πέλαγος, ἐπὶ τὰς ἐμβολὰς τοῦ Θύβριδος κατήγετο· καὶ δῆμος ἐξεχεῖτο τῆς πόλεως σὺν τῇ γερουσίᾳ,
10 ὑπήντων γε μὴν πρὸ τῶν ἄλλων ἱερεῖς τε καὶ ἱέρειαι πᾶσαι καὶ πάντες ἐν κόσμῳ τῷ πρέποντι κατὰ τὰ πάτρια, μετέωροι πρὸς τὴν ναῦν οὐριοδρομοῦσαν ἀποβλέποντες, καὶ περὶ τὴν 160
τρόπιν ἀπεσκόπουν τὸ ῥόθιον σχιζομένων τῶν κυμάτων· εἶτα εἰσπλέουσαν ἐδεξιοῦντο τὴν ναῦν προσκυνοῦντες ἕκαστος ὡς
15 ἔτυχε προσεστὼς πόρρωθεν. Ἡ δὲ ὥσπερ ἐνδείξασθαι τῷ ῾Ρωμαίων ἐθέλουσα δήμῳ ὅτι μὴ ξόανον ἄγουσιν ἀπὸ τῆς Φρυγίας ἄψυχον, ἔχει δὲ ἄρα δύναμίν τινα μείζω καὶ θειοτέραν ὃ δὴ παρὰ τῶν Φρυγῶν λαβόντες ἔφερον, ἐπειδὴ τοῦ Θύβριδος ἥψατο, τὴν ναῦν ἵστησιν ὥσπερ ῥιζωθεῖσαν ἐξαί- b
20 φνης, κατὰ τοῦ Θύβριδος. Εἷλκον δὴ οὖν πρὸς ἀντίον τὸν ῥοῦν, ἡ δὲ οὐχ εἵπετο. <῾Ως> βραχέσι δὲ ἐντετυχηκότες ὠθεῖν ἐπειρῶντο τὴν ναῦν, ἡ δὲ οὐκ εἶκεν ὠθούντων. Πᾶσα δὴ μηχανὴ προσήγετο τὸ ἐντεῦθεν, ἡ δὲ οὐχ ἧττον ἀμετακίνητος ἦν· ὥστε ἐμπίπτει κατὰ τῆς ἱερωμένης τὴν παναγε-
25 στάτην ἱερωσύνην παρθένου δεινὴ καὶ ἄδικος ὑποψία, καὶ τὴν

2, 4. τῆς Petavius: τοῦ U   8. ἐμβολὰς U, cf., ex. gr., Hdt. 1, 191: ἐκ- Hertlein, prob. Rochefort   14. ὡς Petavius: ὧν U   21. suppl. Petavius   23. δὴ U, defendit Ugenti: δὲ edd. auctore Petavio

nulla vieti di inserire un breve racconto di questo avvenimento.

2. Dopo il responso, gli abitanti di Roma, città cara agli dei, inviarono un'ambasceria per chiedere ai re di Pergamo, che allora regnavano sulla Frigia, e agli stessi Frigi la santissima statua della dea. Una volta che l'ebbero ricevuta, trasportarono il loro santo carico imbarcandolo su una grande nave, capace di navigare agevolmente attraverso mari tanto vasti. Così la dea attraversò il mare Egeo, lo Ionio e, costeggiata la Sicilia, percorse il Tirreno, per imboccare quindi la foce del Tevere. Allora popolo e senato si riversarono dalla città, ma naturalmente in prima fila, nel venirle incontro, c'erano tutti i sacerdoti e le sacerdotesse, nelle vesti adatte secondo le tradizioni patrie: erano estasiati nella contemplazione della nave che avanzava, sospinta da un vento favorevole, e potevano scorgere il frangersi delle onde intorno alla chiglia. Tutti salutavano la nave che entrava in porto, prosternandosi da lontano, così come ognuno si trovava. Allora la dea sembrò voler dimostrare ai Romani che quello che recavano dalla Frigia non era un simulacro inanimato ma che il dono che stavano trasportando, ricevuto dai Frigi, conteneva davvero una potenza superiore e più divina. Infatti, quando ebbe toccato il Tevere, la dea arrestò la nave, come se improvvisamente avesse piantato radici nel fiume. Tentarono allora di trascinarla contro corrente, ma l'imbarcazione non si muoveva. Cercarono quindi di spingerla, pensando di essere finiti su una secca; ma, malgrado tutti gli sforzi, non si spostava. Benché fossero escogitati espedienti di ogni genere, la nave rimaneva immobile. Allora un terribile e iniquo sospetto sorse sulla vergine consacrata al più santo dei sacerdozi; alcuni presero ad accusare

2, 25-6. Prop. IV 11, 52; Liv. XXIX 14

Κλωδίαν ἠτιῶντο (τοῦτο γὰρ ὄνομα ἦν τῇ σεμνῇ παρθένῳ),
μὴ παντάπασιν ἄχραντον μηδὲ καθαρὰν φυλάττειν ἑαυτὴν τῇ c
θεῷ· ὀργίζεσθαι οὖν αὐτὴν καὶ μηνίειν ἐμφανῶς· ἐδόκει γὰρ
ἤδη τοῖς πᾶσιν εἶναι τὸ χρῆμα δαιμονιώτερον. Ἡ δὲ τὸ μὲν
30 πρῶτον αἰδοῦς ὑπεπίμπλατο πρός τε τὸ ὄνομα καὶ τὴν
ὑποψίαν, οὕτω πάνυ πόρρω ἐτύγχανε τῆς αἰσχρᾶς καὶ παρα-
νόμου πράξεως. Ἐπεὶ δὲ ἑώρα τὴν αἰτίαν ἤδη καθ' ἑαυτῆς
ἐξισχύουσαν, περιελοῦσα τὴν ζώνην καὶ περιθεῖσα τῆς νεὼς
τοῖς ἄκροις, ὥσπερ ἐξ ἐπιπνοίας τινὸς ἀποχωρεῖν ἐκέλευεν
35 ἅπαντας, εἶτα ἐδεῖτο τῆς θεοῦ μὴ περιιδεῖν αὐτὴν ἀδίκοις d
ἐνεχομένην βλασφημίαις, βοῶσα δὲ ὥσπερ τι κέλευσμα,
φασί, ναυτικόν, « Δέσποινα Μῆτερ, εἴπερ εἰμὶ σώφρων,
ἕπου μοι », ἔφη· καὶ δὴ τὴν ναῦν οὐκ ἐκίνησε μόνον, ἀλλὰ
καὶ εἵλκυσεν ἐπὶ πολὺ πρὸς τὸν ῥοῦν. Καὶ δύο ταῦτα Ῥω-
40 μαίοις ἔδειξεν ἡ θεὸς οἶμαι κατ' ἐκείνην τὴν ἡμέραν· ὡς οὐδὲ
μικροῦ τινος τίμιον ἀπὸ τῆς Φρυγίας ἐπῆγον τὸν φόρτον,
ἀλλὰ τοῦ παντὸς ἄξιον, οὐδὲ ὡς ἀνθρώπινον τοῦτον, ἀλλὰ 161
ὄντως θεῖον, οὐδὲ ἄψυχον γῆν, ἀλλὰ ἔμπνουν τι χρῆμα καὶ
δαιμόνιον. Ἓν μὲν δὴ τοιοῦτον ἔδειξεν αὐτοῖς ἡ θεός, ἕτερον
45 δὲ ὡς τῶν πολιτῶν οὐδὲ εἷς λάθοι ἂν αὐτὴν χρηστὸς ἢ φαῦ-
λος ὤν. Κατωρθώθη μέντοι καὶ ὁ πόλεμος αὐτίκα Ῥωμαίοις
πρὸς Καρχηδονίους, ὥστε τὸν τρίτον ὑπὲρ τῶν τειχῶν αὐτῆς
μόνον Καρχηδόνος γενέσθαι. Τὰ μὲν οὖν τῆς ἱστορίας, εἰ καί
τισι<ν οὐ> πιθανὰ δόξει καὶ φιλοσόφῳ προσήκειν οὐδὲν οὐδὲ
50 θεολόγῳ, λεγέσθω μὴ μεῖον, κοινῇ μὲν ὑπὸ πλείστων ἱστοριο- b
γράφων ἀναγραφόμενα, σωζόμενα <δὲ> καὶ ἐπὶ χαλκῶν εἰκό-
νων ἐν τῇ κρατίστῃ καὶ θεοφιλεῖ Ῥώμῃ. Καίτοι με οὐ λέληθεν
ὅτι φήσουσιν αὐτά τινες τῶν λίαν σοφῶν ὕθλους εἶναι γραϊδίων
οὐκ ἀνεκτούς· ἐμοὶ δὲ δοκεῖ ταῖς πόλεσι πιστεύειν μᾶλλον τὰ

38. μόνον Petavius: μόνην U 49. suppl. idem: τισι πειθανὰ U τισι<ν ἀ>πίθανα Reiske, prob. edd. <μή> π. Ugenti 51. suppl. Petavius 52. τῇ Petavius: τῷ U 54. ἀνεκτούς Petavius: ἀνεκτέον U -τῶν dubit. Ugenti

Claudia (questo infatti era il nome di quella nobile fanciulla) < di non essersi mantenuta completamente immacolata e pura per la dea. La dea dunque era in collera e manifestava così il suo sdegno. Ormai l'accaduto sembrava a tutti soprannaturale. In un primo tempo, la fanciulla fu colta da vergogna, solo a sentire di cosa fosse sospettata, tanto era lontana da una condotta così turpe e illecita. Ma quando vide che l'accusa contro di lei diveniva più consistente, si tolse la cintura e la avvolse attorno alla prua della nave. Come per divina ispirazione, ordinò a tutti di scostarsi e pregò quindi la dea di non permettere che fosse ingiustamente diffamata. Poi, a gran voce, come se si trattasse di un comando marinaresco, gridò: « O Madre sovrana, se sono casta, seguimi! », e non solo riuscì a smuovere la nave, ma la trascinò addirittura contro corrente. Due, mi sembra, sono le cose che la dea quel giorno volle mostrare ai Romani: in primo luogo che il carico, che stavano trasportando dalla Frigia, non era di poco valore ma inestimabile, e che esso non era opera di uomini, ma qualcosa di veramente divino, non terra inanimata, ma entità dotata di vita e di poteri soprannaturali. Questo fu, dunque, il primo degli avvertimenti che la dea rivolse loro. L'altro fu che nessun cittadino poteva nascondere all'occhio della dea il suo comportamento, buono o cattivo che fosse. Subito, comunque, il conflitto dei Romani con i Cartaginesi prese un corso favorevole, così che la terza guerra punica fu combattuta avendo come unica posta le mura della stessa Cartagine. Questi elementi del racconto, per quanto inverosimili e per nulla degni di un filosofo e di un teologo, è giusto comunque che siano riferiti. Infatti, oltre a essere concordamente raccontati dalla maggior parte degli storici, sono conservati in bronzo nella potentissima Roma, cara agli dei. Non mi sfugge, peraltro, che taluni sapientoni sosterranno che si tratta di intollerabili chiacchiere da vecchiette: io ritengo, però, che sia cosa migliore nutrir fiducia nelle tradizioni delle città piuttosto che

τοιαῦτα ἢ τουτοισὶ τοῖς κομψοῖς, ὧν τὸ ψυχάριον δριμὺ μέν, ὑγιὲς δὲ οὐδὲ ἓν βλέπει.

3. Ὑπὲρ δὲ ὧν εἰπεῖν ἐπῆλθέ μοι παρ' αὐτὸν ἄρτι τὸν τῆς ἁγιστείας καιρόν, ἀκούω μὲν ἔγωγε καὶ Πορφυρίῳ τινὰ πεφιλοσοφῆσθαι περὶ αὐτῶν· οὐ μὴν οἶδά γε, οὐδὲ <γὰρ> ἐνέτυχον, εἰ καὶ συνενεχθῆναί που συμβαίη τῷ λόγῳ. Τὸν Γάλλον δὲ ἐγὼ τουτονὶ καὶ τὸν Ἄττιν αὐτὸς οἴκοθεν ἐπινοῶ τοῦ γονίμου καὶ δημιουργικοῦ νοῦ, τὴν ἄχρι τῆς ἐσχάτης ὕλης ἅπαντα γεννῶσαν, οὐσίαν εἶναι, ἔχουσάν τε ἐν ἑαυτῇ πάντας τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν ἐνύλων εἰδῶν· οὐ γὰρ δὴ πάντων ἐν πᾶσι τὰ εἴδη, οὔτε ἐν τοῖς ἀνωτάτω καὶ πρώτοις αἰτίοις τὰ τῶν ἐσχάτων καὶ τελευταίων, μεθ' ἃ οὐδέν ἐστιν ἢ τὸ τῆς στερήσεως ὄνομα μετὰ ἀμυδρᾶς ἐπινοίας. Οὐσῶν δὴ πολλῶν οὐσιῶν καὶ πολλῶν πάνυ δημιουργῶν, τοῦ τρίτου δημιουργοῦ, ὃς τῶν ἐνύλων εἰδῶν τοὺς λόγους ἐξῃρημένους ἔχει καὶ συνεχεῖς τὰς αἰτίας, ἡ τελευταία καὶ μέχρι γῆς ὑπὸ περιουσίας τοῦ γονίμου διὰ τῶν ἄνωθεν παρὰ τῶν ἄστρων καθήκουσα φύσις ὁ ζητούμενός ἐστιν Ἄττις. Ἴσως δὲ ὑπὲρ οὗ λέγω χρὴ διαλαβεῖν σαφέστερον· εἶναί τι λέγομεν ὕλην, ἀλλὰ καὶ ἔνυλον εἶδος. Ἀλλὰ τούτων εἰ μή τις αἰτία προτέτακται, λανθάνοιμεν ἂν ἑαυτοὺς εἰσάγοντες τὴν Ἐπικούρειον δόξαν· ἀρχαῖν γὰρ <τοῖν> δυοῖν εἰ μηδέν ἐστι πρεσβύτερον, αὐτόματός τις αὐτὰ φορὰ καὶ τύχη συνεκλήρωσεν. « Ἀλλ' ὁρῶμεν », φησὶ Περιπατητικός τις ἀγχίνους ὥσπερ ὁ Ξέναρχος, « τούτων αἴτιον ὂν τὸ πέμπτον καὶ κυκλικὸν σῶμα. Γελοῖος δὲ καὶ Ἀριστοτέλης ὑπὲρ τούτων

3, 3. οὐδὲ <γὰρ> Reiske, prob. Ugenti: οὐδὲ U οὐ <γὰρ> Hertlein, prob. Rochefort 7. γεννῶσαν Petavius: γεννῶσαι U 9. οὔτε U, defendit Boulenger: οὐδὲ Hertlein 15. τῶν Boulenger: τῆς U 20. suppl. Boulenger 21. αὐτὰ U, defendit Ugenti: -ὰς Hertlein, prob. Rochefort 24. Γελοῖος Hertlein: γελοῖον U

in quegli spiriti sottili, di cui l'animuccia ha lo sguardo penetrante, ma i quali non vedono mai nulla di sano.

3. A quanto mi si dice, anche Porfirio ha scritto un trattato filosofico su un simile argomento, di cui sono indotto a parlare proprio per l'occasione di queste sacre cerimonie. Poiché, però, non l'ho mai letto, non so se il mio discorso si accordi con esso. Personalmente, sono convinto che questo Gallo e questo Attis sono la sostanza dell'intelligenza feconda e creatrice, la quale genera ogni cosa fino all'ultimo livello della materia e racchiude in sé tutte le ragioni e le cause delle forme materiali. Infatti, non in tutti gli esseri sono contenute le forme di tutte le cose, e nelle cause superiori e primarie non si trovano le forme delle più basse ed ultime, oltre le quali non c'è nulla se non il nome della privazione, associato con un'idea confusa. Certo, le sostanze sono numerose e molteplici, in particolare i demiurghi, ma quella che cerchiamo è la natura del terzo creatore, che contiene in sé le ragioni astratte delle cause materiali e le cause connnesse, che è ultima e che discende dagli astri attraverso le regioni superiori fin sulla terra per effetto della sovrabbondanza di potere generativo, la natura insomma di Attis. Forse è opportuno, però, che chiarisca meglio quanto intendo dire. Diciamo che la materia esiste, ma ammettiamo anche una forma materiale per cui, se non si presuppone una causa preordinata ricadremmo inconsciamente nella dottrina epicurea. Infatti, se non ci fosse un principio anteriore a questi due, ne scaturirebbe di conseguenza che sono stati un movimento spontaneo e il caso a unirli insieme. « Tuttavia », osserverà qualche acuto peripatetico, come Senarco, « noi vediamo che la loro causa è il quinto corpo, quello circolare. È assurdo anche Aristotele quando investiga e si interessa di

55-6. Plat. *Resp.* 519 a

25 ζητῶν τι καὶ πολυπραγμονῶν, ὁμοίως δὲ καὶ Θεόφραστος· ἠγνόησε γοῦν τὴν ἑαυτοῦ φωνήν. Ὥσπερ γὰρ εἰς τὴν ἀσώματον οὐσίαν ἐλθὼν καὶ νοητὴν ἔστη μὴ πολυπραγμονῶν τὴν αἰτίαν, ἀλλὰ φὰς οὕτω ταῦτα πεφυκέναι· χρῆν δὲ δήπουθεν καὶ ἐπὶ τοῦ πέμπτου σώματος τὸ πεφυκέναι ταύτῃ
30 λαμβάνοντα μηκέτι ζητεῖν τὰς αἰτίας, ἵστασθαι δὲ μετ' (c) αὐτῶν καὶ μὴ πρὸς τὸ νοητὸν ἐκπίπτειν, ὃν μὲν οὐθὲν φύσει καθ' ἑαυτό, ἔχον δὲ ἄλλως κενὴν ὑπόνοιαν ». Τοιαῦτα γὰρ ἐγὼ μέμνημαι τοῦ Ξενάρχου λέγοντος ἀκηκοώς. Εἰ μὲν οὖν ὀρθῶς ἢ μὴ ταῦτα ἐκεῖνος ἔφη, τοῖς ἄγαν ἐφείσθω Περιπατη-
35 τικοῖς ἐξονυχίζειν, ὅτι δὲ οὐ προσηνῶς ἐμοὶ παντί που δῆλον, ὅπου γε καὶ τὰς Ἀριστοτελικὰς ὑποθέσεις ἐνδεεστέρως ἔχειν ὑπολαμβάνω, εἰ μή τις αὐτὰς ἐς ταὐτὸ τοῖς Πλάτωνος ἄγοι, (d) μᾶλλον δὲ καὶ ταῦτα ταῖς ἐκ θεῶν δεδομέναις προφητείαις.

**4.** Ἐκεῖνο δὲ ἴσως ἄξιον πυθέσθαι πῶς τὸ κυκλικὸν σῶμα δύναται τὰς ἀσωμάτους ἔχειν αἰτίας τῶν ἐνύλων εἰδῶν· ὅτι μὲν γὰρ δίχα τούτων ὑποστῆναι τὴν γένεσιν οὐκ ἐνδέχεται, πρόδηλόν ἐστί που καὶ σαφές. Τοῦ χάριν γάρ ἐστι τοσαῦτα
5 τὰ γιγνόμενα; Πόθεν δὲ ἄρρεν καὶ θῆλυ; Πόθεν δὲ ἡ κατὰ γένος τῶν ὄντων ἐν ὡρισμένοις εἴδεσι διαφορά, εἰ μή τινες (163) εἶεν προϋπάρχοντες καὶ προεστῶτες λόγοι αἰτίαι τε ἐν παραδείγματος λόγῳ προϋφεστῶσαι; Πρὸς ἃς εἴπερ ἀμβλώττομεν, ἔτι καθαιρώμεθα τὰ ὄμματα τῆς ψυχῆς. Κάθαρσις δὲ ὀρθὴ
10 στραφῆναι πρὸς ἑαυτὸν καὶ κατανοῆσαι πῶς μὲν ἡ ψυχὴ καὶ ὁ ἔνυλος νοῦς ὥσπερ ἐκμαγεῖόν τι τῶν ἐνύλων εἰδῶν καὶ εἰκών ἐστιν· ἓν το<ιο>ῦτο γὰρ οὐδέν ἐστι τῶν σωμάτων, ἢ τῶν περὶ τὰ σώματα γινομένων τε καὶ θεωρουμένων ἀσωμάτων,

25. τι καὶ U, defendit Ugenti coll. praesertim *Or.* 7 p. 46, 1 sq. Rochefort [206 b 3 sq.]: τε καὶ Hertlein, prob. Rochefort 35. ἐξονυχίζειν Suida, s. v. ἐφείσθω, maluit Bidez: ὀνυχ- U, acceperunt Hertlein alii, non excepto Rochefort
4, 3. ὑποστῆναι Petavius: ὑποστῆσαι U 12. το<ιο>ῦτο Prato, cf. 2, 44 ἓν ... τοιοῦτον: τοῦτο U, del. Hertlein, prob. edd.

questi argomenti, e così anche Teofrasto, che non aveva chiaro il senso del suo proprio nome. Quando arrivò di fronte alla sostanza incorporea e intellegibile, si arrestò senza indagarne la causa, ma limitandosi ad affermare che si trattava di una condizione naturale. Allora avrebbe dovuto presupporre questa condizione anche nel caso del quinto corpo, invece di proseguire nella ricerca di cause prime; si sarebbe dovuto fermare a quel punto, senza ricorrere all'intelligibile, che non ha di per sé esistenza autonoma e che rappresenta comunque una mera supposizione. » Ecco quanto mi ricordo di aver appreso leggendo Senarco. Lasciamo pure ai peripatetici più consumati di stabilire con sottigliezza se quanto dice sia giusto o no; tuttavia è chiaro a chiunque che le sue idee non mi stanno bene, poiché io ritengo che le teorie dello stesso Aristotele siano < incomplete, se non si integrano con quelle di Platone e, ancora di più, con gli oracoli resi dagli dei.

4. Vale forse la pena di indagare come il corpo circolare possa contenere le cause incorporee delle forme materiali. Infatti, è chiaro ed è evidente di per sé che, prescindendo da queste cause, la generazione non può sussistere. Perché, infatti, c'è una tale molteplicità di cose soggette al divenire? Quale origine ha la differenziazione del sesso maschile da quello femminile? Da dove proverrebbe il carattere distintivo degli esseri secondo forme determinate, se non vi fossero ragioni preesistenti e prestabilite e cause predeterminate a fungere da modello? Se noi le percepiamo solo con difficoltà, cerchiamo di purificare ulteriormente gli occhi dell'anima. La vera purificazione consiste nel ripiegarsi su sé stessi, e nel riflettere come l'anima e l'intelletto materiale siano una sorta di calco e di modello delle forme materiali. Infatti, non esiste nulla di corporeo, o un solo fenomeno riguardante i corpi,

4, 11. Plat. *Theaet.* 191 c, 196 a; *Tim.* 50 c

οὗ τὴν φαντασίαν ὁ νοῦς οὐ δύναται λαβεῖν ἀσωμάτως, ὅπερ b
15 οὔποτ' ἂν ἐποίησεν, εἰ μή τι ξυγγενὲς εἶχεν αὐτοῖς φύσει.
Ταῦτά τοι καὶ Ἀριστοτέλης τὴν ψυχὴν τόπον εἰδῶν ἔφη,
πλὴν οὐκ ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει. Τὴν μὲν οὖν τοιαύτην
ψυχὴν καὶ τὴν ἐπεστραμμένην πρὸς τὸ σῶμα δυνάμει ταῦτα
ἔχειν ἀναγκαῖον· εἰ δέ τις ἄσχετος εἴη καὶ ἀμιγής, ταύτῃ
20 τοὺς λόγους οὐκέτι δυνάμει, πάντας δὲ ὑπάρχειν ἐνεργείᾳ
νομιστέον. Λάβωμεν δὲ αὐτὰ σαφέστερον διὰ τοῦ παρα- c
δείγματος, ᾧ καὶ Πλάτων ἐν τῷ Σοφιστῇ, πρὸς ἕτερον μὲν
λόγον, ἐχρήσατο δ' οὖν ὅμως. Τὸ παράδειγμα δὲ οὐκ εἰς
ἀπόδειξιν φέρω τοῦ λόγου, καὶ γὰρ οὐδὲ ἀποδείξει χρὴ
25 λαβεῖν αὐτό, ἀλλ' ἐπιβολῇ μόνῃ. Περὶ γὰρ τῶν πρώτων
αἰτίων ἐστὶν ἢ τῶν γε ὁμοστοίχων τοῖς πρώτοις, εἴπερ ἡμῖν
ἐστιν, ὥσπερ οὖν ἄξιον νομίζειν, καὶ ὁ Ἄττις θεός. Τί δὲ
καὶ ποῖόν ἐστι τὸ παράδειγμα; Φησί που Πλάτων τῶν περὶ d
τὴν μίμησιν διατριβόντων εἰ μὲν ἐθέλοι τις μιμεῖσθαι, ὥστε
30 καθυφεστάναι τὰ μιμητά, ἐργώδη τε εἶναι καὶ χαλεπὴν καὶ
νὴ Δία γε τοῦ ἀδυνάτου πλησίον βάλλειν, εὔκολον δὲ καὶ
ῥᾳδίαν καὶ σφόδρα δυνατὴν τὴν διὰ τοῦ δοκεῖν τὰ ὄντα μιμου-
μένην. Ὅταν οὖν τὸ κάτοπτρον λαβόντες περιφέρωμεν, ἐκ
πάντων τῶν ὄντων ῥᾳδίως ἀπομαξάμενοι δείκνυμεν ἑκά-
35 στου τοὺς τύπους. Ἐκ δὴ τούτου τοῦ παραδείγματος ἐπὶ τὸ
εἰρημένον διαβιβάσθω μὲν τὸ ὁμοίωμα, ἵν' ᾖ τὸ μὲν κά- 164
τοπτρον ὁ λεγόμενος ὑπὸ Ἀριστοτέλους δυνάμει τόπος
εἰδῶν· αὐτὰ δὲ χρὴ τὰ εἴδη πρότερον ὑφεστάναι πάντως
ἐνεργείᾳ τοῦ δυνάμει. Τῆς τοίνυν ἐν ἡμῖν ψυχῆς, ὡς καὶ
40 Ἀριστοτέλει δοκεῖ, δυνάμει τῶν ὄντων ἐχούσης τὰ εἴδη, ποῦ

19. ante ταύτῃ non post, ut edd. plerique, iure interp. Asmus 26. αἰτίων Prato, coll. infra τοῖς πρώτοις et, supra, 3, 9-10 πρώτοις αἰτίοις: αἰτιῶν U 40. ἐχούσης Petavius: ἐχούσῃ U

che sia concepito come incorporeo, di cui l'intelligenza non
possa farsi una rappresentazione incorporea: questo non po-
trebbe avvenire se non possedesse qualche elemento natural-
mente connesso con le forme incorporee. È appunto per que-
sta ragione che lo stesso Aristotele chiamò l'anima « il luogo
delle forme » se non in atto, almeno in potenza. Un'anima si- <
mile, che è rivolta al corpo, deve necessariamente possedere
queste forme in potenza: ma, se un'anima è indipendente e
immune da mescolanza, dobbiamo ritenere che contenga tutte
le ragioni non in potenza, ma in atto. Cerchiamo di chiarire
queste considerazioni con l'esempio utilizzato dallo stesso
Platone nel *Sofista* benché per un altro fine. D'altra parte,
non adduco l'esempio come prova del mio ragionamento: in-
fatti, non lo si deve prendere come dimostrazione ma solo
come un progetto, poiché tratta delle cause prime o, almeno,
di quelle assimilabili alle prime, se davvero per noi, come è
giusto credere, anche Attis è un dio. Dunque qual è quest'e-
sempio e di che tipo? Platone a un certo punto osserva che,
se qualcuno che si occupi di imitazione desidera imitare l'ori-
ginale così che questo sia riprodotto esattamente, un simile
tentativo gli riesce faticoso e difficile e giunge, per Zeus, ai
limiti dell'impossibile, mentre l'imitazione, che si limita a ri-
produrre l'apparenza della realtà, è piacevole, facile e certa-
mente conseguibile. Così, dunque, quando prendiamo uno
specchio e lo facciamo ruotare, cogliamo facilmente le imma-
gini di tutti gli oggetti e mettiamo in evidenza i contorni di
ciascuno. Da quest'esempio risaliamo all'analogia di cui dice-
vo, e lo specchio stia per quello che Aristotele chiama luogo
delle forme in potenza. Certo, le forme stesse debbono sussi-
stere in atto prima che in potenza. Perciò, se l'anima che è
in noi contiene in potenza, come pensa Aristotele, le forme

16. Arist. *de an.* III 429 a. 21. Cf. Plat. *Soph.* 233 b-236 c 29. Cf. *ibid.* 235 a 32. Cf. Plat. *Resp.* X 596 d

πρῶτον ἐνεργείᾳ θησόμεθα ταῦτα; Πότερον ἐν τοῖς ἐνύλοις;
Ἀλλ' ἔστι γε ταῦτα φανερῶς τὰ τελευταῖα. Λείπεται δὴ
λοιπὸν ἀύλους αἰτίας ζητεῖν, ἐνεργείᾳ, προτεταγμένας τῶν b
ἐνύλων, αἷς παρυποστᾶσαν καὶ συμπροελθοῦσαν ἡμῶν τὴν
45 ψυχὴν δέχεσθαι μὲν ἐκεῖθεν, ὥσπερ ἐξ ὄντων τινῶν τὰ
ἔσοπτρα, τοὺς τῶν εἰδῶν ἀναγκαῖον λόγους, ἐνδιδόναι δὲ διὰ
τῆς φύσεως τῇ τε ὕλῃ καὶ τοῖς ἐνύλοις τουτοισὶ σώμασιν.
Ὅτι μὲν γὰρ ἡ φύσις ἐστὶ δημιουργὸς τῶν σωμάτων ἴσμεν,
ὡς ὅλη τις οὖσα τοῦ παντός, ἡ δὲ καθ' ἕκαστον ἑνὸς ἑκάστου
50 τῶν ἐν μέρει, πρόδηλόν ἐστί που καὶ σαφές· ἀλλ' ἡ φύσις c
ἐνεργείᾳ δίχα φαντασίας ἐν ἡμῖν, ἡ δὲ ὑπὲρ ταύτης ψυχὴ
καὶ τὴν φαντασίαν προσείληφεν. Εἰ τοίνυν ἡ φύσις καὶ ὧν
οὐκ ἔχει τὴν φαντασίαν ἔχειν ὅμως ὁμολογεῖται τὴν αἰτίαν,
ἀνθ' ὅτου, πρὸς θεῶν, οὐχὶ τοῦτο αὐτὸ μᾶλλον ἔτι καὶ
55 πρεσβύτερον τῇ ψυχῇ δώσομεν, ὅπου καὶ φανταστικῶς αὐτὸ
γιγνώσκομεν ἤδη καὶ λόγῳ καταλαμβάνομεν; Εἶτα τίς οὕτως
ἐστὶ φιλόνεικος, ὡς τῇ φύσει μὲν ὑπάρχειν ὁμολογεῖν τοὺς d
ἐνύλους λόγους, εἰ καὶ μὴ πάντας καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ ἐνεργείᾳ,
ἀλλὰ δυνάμει γε πάντας, τῇ ψυχῇ δὲ μὴ δοῦναι τοῦτο αὐτό;
60 Οὐκοῦν εἰ δυνάμει μὲν ἐν τῇ φύσει καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ τὰ εἴδη,
δυνάμει δὲ ἔτι καὶ ἐν τῇ ψυχῇ, καθαρώτερόν <γε> καὶ διακε-
κριμένως μᾶλλον, ὥστε δὴ καὶ καταλαμβάνεσθαι καὶ γινώσκε-
σθαι, ἐνεργείᾳ δὲ οὐδαμοῦ, πόθεν ἀναρτήσομεν τῆς ἀειγενεσίας
τὰ πείσματα; Ποῦ δὲ ἑδράσομεν τοὺς ὑπὲρ τῆς ἀιδιότητος
65 κόσμου λόγους; Τὸ γάρ τοι κυκλικὸν σῶμα ἐξ ὑποκειμένου 165
καὶ εἴδους ἐστίν. Ἀνάγκη δὴ οὖν, εἰ καὶ μήποτε ἐνεργείᾳ
ταῦτα δίχα ἀλλήλων, ἀλλὰ ταῖς γε ἐπινοίαις ἐκεῖνα πρῶτα
ὑπάρχοντα εἶναί τε καὶ νομίζεσθαι πρεσβύτερα.

44. παρυποστᾶσαν U: γρ. προϋποσ(τᾶσαν) in mg. Petavius   61. suppl. Prato: <δὲ> Klimek

degli esseri, dove collocheremo queste forme nel loro stato primario di attualità? Forse negli esseri materiali? Certo no, poiché si tratta manifestamente di esseri di infimo ordine. Non resta che ricercare cause immateriali in atto e prestabilite agli esseri materiali. La nostra anima, coesistendo e procedendo con loro, ne riceve necessariamente le ragioni delle forme, come gli specchi le immagini degli oggetti, e quindi grazie alla natura li trasmette alla materia e a questi corpi materiali. Noi, in effetti, sappiamo che la natura è creatrice dei corpi poiché, nella sua totalità, è creatrice dell'universo, mentre è assolutamente evidente che la natura individuale di ciascuno è creatrice degli esseri particolari. Tuttavia, mentre la natura esiste in noi in atto senza rappresentazione, l'anima, che è superiore ad essa, ha ricevuto anche la capacità di rappresentazione. Se ammettiamo dunque che la natura contiene in sé le cause di cose, di cui peraltro non ha rappresentazione, perché, in nome degli dei, non attribuiremo questo stesso privilegio all'anima, e in un grado più alto e prioritario, dal momento che lo concepiamo con la rappresentazione e lo comprendiamo con la ragione? Chi poi sarà così amante delle controversie, da ammettere che le ragioni materiali esistono per natura, anche se non tutte ugualmente in atto, almeno in potenza, e da non accordare d'altra parte questo stesso privilegio all'anima? Se perciò le forme esistono per natura in potenza ma non in atto e anche nell'anima in potenza, ma a un livello più alto di purezza e di separazione, in modo tale che appunto si possono comprendere e riconoscere ma in atto da nessuna parte, a che cosa attaccheremo la catena dell'eterna generazione? Su che cosa fonderemo le nostre teorie sull'eternità del mondo? Infatti anche il corpo circolare è composto da materia e forma. Ne consegue di necessità che, sebbene in atto questi due fattori non sussistano mai separati l'uno dall'altro, tuttavia per la nostra mente le forme debbono sussistere in precedenza ed essere considerate anteriori.

5. Οὐκοῦν ἐπειδὴ δέδοταί τις καὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν αἰτία
προηγουμένη παντελῶς ἄϋλος ὑπὸ τὸν τρίτον δημιουργόν,
ὃς ἡμῖν οὐ τούτων μόνον ἐστίν, ἀλλὰ καὶ τοῦ φαινομένου
καὶ πέμπτου σώματος πατὴρ καὶ δεσπότης, ἀποδιελόντες
5 ἐκείνου τὸν Ἄττιν, τὴν ἄχρι τῆς ὕλης καταβαίνουσαν αἰτίαν, b
καὶ θεὸν γόνιμον Ἄττιν εἶναι καὶ Γάλλον πεπιστεύκαμεν·
ὃν δέ φησιν ὁ μῦθος ἀνθῆσαι μὲν ἐκτεθέντα παρὰ τοῦ Γάλλου
ποταμοῦ ταῖς δίναις, εἶτα καλὸν φανέντα καὶ μέγαν ἀγαπη-
θῆναι παρὰ τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν. Τὴν δὲ τά τε ἄλλα πάντα
10 ἐπιτρέψαι αὐτῷ καὶ τὸν ἀστερωτὸν ἐπιθεῖναι πῖλον· ἀλλ' εἰ
τὴν κορυφὴν σκέπει τοῦ Ἄττιδος ὁ φαινόμενος οὐρανὸς
οὑτοσί, τὸν Γάλλον ποταμὸν ἆρα μή ποτε χρὴ τὸν γαλαξίαν c
μαντεύεσθαι κύκλον; Ἐνταῦθα γάρ φασι μίγνυσθαι τὸ παθη-
τὸν σῶμα πρὸς τὴν ἀπαθῆ τοῦ πέμπτου κυκλοφορίαν. Ἄχρι
15 τοι τούτων ἐπέτρεψεν ἡ Μήτηρ τῶν θεῶν σκιρτᾶν τε καὶ
χορεύειν τῷ παγκάλῳ τούτῳ καὶ ταῖς ἡλιακαῖς ἀκτῖσιν ἐμ-
φερεῖ, τῷ νοερῷ θεῷ, τῷ Ἄττιδι. Ὁ δὲ ἐπειδὴ προϊὼν ἦλθεν
ἄχρι τῶν ἐσχάτων, ὁ μῦθος αὐτὸν εἰς τὸ ἄντρον κατελθεῖν
ἔφη καὶ συγγενέσθαι τῇ νύμφῃ, τὸ δίυγρον αἰνιττόμενος τῆς
20 ὕλης· καὶ οὐδὲ τὴν ὕλην αὐτὴν νῦν ἔφη, τὴν τελευταίαν δὲ d
αἰτίαν ἀσώματον, ἣ τῆς ὕλης προέστηκε (λέγεταί τοι καὶ
πρὸς Ἡρακλείτου

ψυχῇσι<ν> θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι)·

τοῦτον οὖν τὸν Γάλλον τὸν νοερὸν θεόν, τὸν τῶν ἐνύλων καὶ
25 ὑπὸ σελήνην εἰδῶν συνοχέα, τῇ προτεταγμένῃ τῆς ὕλης
αἰτίᾳ συνιόντα, συνιόντα δὲ οὐχ ὡς ἄλλον ἄλλῃ, ἀλλ' οἷον
αὐτὸ εἰς ταὐτὸ ὑποφερόμενον.

5, 11-2. οὐρανὸς οὑτοσί Petavius: οὐρανός, οὑτωσί U 19. δίυγρον Friederich: δίυλον U 21. ἣ Petavius: ἢ U 23. ψυχῇσι<ν> Spanhemius, prob. edd. 24. τοῦτον ... Γάλλον: subaud. ὁ μῦθος ἔφη 25. <τὸν> τῇ Asmus 27. ταὐτὸ Asmus, prob. Ugenti: τοῦτο U, acceperunt Petavius, Hertlein ἑαυτὸ (quod probat Wright) vel (αὐτὸν εἰς) ἑαυτὸν Shorey αὐτὸ Rochefort | « deest verbum, puta λέγομεν » Petavius, lacunam ante ὑποφ. statuit Hertlein <εἶναι πεπιστεύκαμεν> post ὑποφ. Asmus <ὑπολαμβάνομεν> post ὑποφ. Rochefort

5. Poiché quindi è stata attribuita una causa assolutamente immateriale anche per le forme materiali, che precede subordinata al terzo demiurgo (che non è solo per noi il padre e il signore di queste, ma anche del quinto corpo visibile), da esso < distinguiamo Attis, la causa che discende fino alla materia, e crediamo che Attis, oppure Gallo, sia una divinità generatrice. Il mito racconta di lui che, dopo essere stato esposto presso i gorghi del fiume Gallo, cresceva qui come un fiore e che, di- < venuto grande e bello, fu amato dalla Madre degli dei. Ella, dopo avergli concesso ogni cosa, gli pose sul capo il berretto stellato. Tuttavia, se il nostro cielo che vediamo copre il capo di Attis, non si deve forse interpretare il fiume Gallo come la Galassia? Là, infatti, si dice che avvenga la mescolanza del corpo passibile con il movimento circolare del quinto corpo impassibile. Fino a questo limite la Madre degli dei permise di saltare e di ballare a questo bellissimo dio intelligente, simile ai raggi del sole, Attis. Essendo giunto però nella sua progressione fino alle estreme regioni inferiori, racconta il < mito che discese nella grotta e giacque con la ninfa, con allusione al principio umido della materia: qui, comunque, il mito non vuole indicare la materia in sé, ma la causa immateriale ultima, che presiede alla materia. Dice appunto Eraclito

per le anime diventar umide significa morire;

così questo Gallo, il dio intelligente che contiene le forme materiali e sublunari, si unisce alla causa preordinata alla materia, non come elementi diversi si uniscono tra di loro, ma come un principio che si accosti ad altro identico.

5, 6 sq. Cf. Ov. *Fast.* IV 223-4  7-8. Cf. Salust. *de diis* IV 7, 2  10. Cf. *ibid.* 3-4 et 8, 8  12-3. Cf. *ibid.* 5  13-4. Cf. *ibid.* 8, 5-6  18. Cf. Plat. *Resp.* 514 a; 516 e.  19. Salust. *de diis* IV 7, 5; 10, 4-5  23. Heraclit. fr. 36 Diels

6. Τίς οὖν ἡ Μήτηρ τῶν θεῶν; Ἡ τῶν κυβερνώντων 166
τοὺς ἐμφανεῖς νοερῶν καὶ δημιουργικῶν θεῶν πηγή, ἡ καὶ
τεκοῦσα καὶ συνοικοῦσα τῷ μεγάλῳ Διί, θεὸς ὑποστᾶσα
μεγάλη μετὰ τὸν μέγαν καὶ σὺν τῷ μεγάλῳ δημιουργῷ, ἡ
5 πάσης μὲν κυρία ζωῆς, πάσης δὲ γενέσεως αἰτία, ἡ ῥᾷστα
μὲν ἐπιτελοῦσα τὰ ποιούμενα, γεννῶσα δὲ δίχα πάθους καὶ
δημιουργοῦσα τὰ ὄντα μετὰ τοῦ πατρός· αὕτη γὰρ καὶ
παρθένος ἀμήτωρ καὶ Διὸς σύνθωκος καὶ μήτηρ θεῶν ὄντως b
οὖσα πάντων. Τῶν γὰρ νοητῶν ὑπερκοσμίων <τε> θεῶν δε-
10 ξαμένη πάντων αἰτίας ἐν ἑαυτῇ, πηγὴ τοῖς νοεροῖς ἐγένετο.
Ταύτην δὴ τὴν θεὸν οὖσαν καὶ πρόνοιαν ἔρως μὲν ὑπῆλθεν
ἀπαθὴς Ἄττιδος· ἐθελούσια γὰρ αὐτῇ καὶ κατὰ γνώμην ἐστὶν
οὐ τὰ ἔνυλα μόνον εἴδη, πολὺ δὲ πλέον τὰ τούτων αἴτια. Τὴν
δὴ τὰ γινόμενα καὶ φθειρόμενα σῴζουσαν Προμήθειαν ἐρᾶν ὁ
15 μῦθος ἔφη τῆς δημιουργικῆς τούτων αἰτίας καὶ γονίμου, καὶ c
κελεύειν μὲν αὐτὴν ἐν τῷ νοητῷ τίκτειν μᾶλλον καὶ βούλε-
σθαί γε πρὸς ἑαυτὴν ἐπεστράφθαι καὶ συνοικεῖν, ἐπίταγμα
δὲ ποιεῖσθαι μηδενὶ τῶν ἄλλων, ἅμα μὲν τὸ ἑνοειδὲς σωτή-
ριον διώκουσαν, ἅμα δὲ φεύγουσαν τὸ πρὸς τὴν ὕλην νεῦσαν.
20 Πρὸς ἑαυτήν τε βλέπειν ἐκέλευσεν, οὖσάν γε πηγὴν μὲν
τῶν δημιουργικῶν θεῶν, οὐ καθελκομένην δὲ εἰς τὴν γένεσιν
οὐδὲ θελγομένην· οὕτω γὰρ ἔμελλεν ὁ μέγας Ἄττις καὶ d
κρεῖττον εἶναι δημιουργός, ἐπείπερ ἐν πᾶσιν ἡ πρὸς τὸ κρεῖτ-
τον ἐπιστροφὴ μᾶλλόν ἐστι δραστήριος τῆς πρὸς τὸ χεῖρον
25 νεύσεως. Ἐπεὶ καὶ τὸ πέμπτον σῶμα τούτῳ δημιουργικώτε-
ρόν ἐστι τῶν τῇδε καὶ θειότερον, τῷ μᾶλλον ἐστράφθαι πρὸς
τοὺς θεούς, ἐπεί τοι τὸ σῶμα, κἂν αἰθέρος ᾖ τοῦ καθαρωτά-
του, καὶ ψυχῆς ἀχράντου καὶ καθαρᾶς, ὁποίαν τὴν Ἡρακλέος

6, 9. suppl. dubit. Hertlein: ὑπερκοσμίων del. Friederich 13. εἴδη Petavius: ἤδη U 20. γε Asmus: τε U, del. Hertlein 27. τοι Hertlein: τῳ U τε Petavius 28. καί[1] U, defendit Ugenti, deleverat Hertlein (prob. Rochefort)

6. Chi è dunque la Madre degli dei? È la sorgente degli dei intelligenti e demiurghi, che governano gli dei visibili, la madre e allo stesso tempo la sposa del grande Zeus, grande dea venuta all'esistenza subito dopo ed insieme al grande creatore. È la signora di tutta la vita, la causa di ogni generazione che porta con estrema facilità a compimento ciò che è fatto, partorisce senza dolore e crea quanto esiste insieme al padre; è la vergine senza madre, il cui trono si trova accanto a quello < di Zeus e che è in verità la Madre di tutti gli dei. Infatti, avendo ricevuto in sé le cause di tutti gli dei intellegibili sovracosmici, divenne la fonte degli dei intelligenti. Questa dea, che è anche provvidenza, fu presa per Attis da un amore senza passione, perché non solo le forme materiali, ma più ancora le cause di queste, corrispondono al suo volere ed al suo pensiero. Il mito vuol dire che essa, la quale in quanto Provvidenza conserva ogni cosa soggetta a nascita e a distruzione, ne ama la causa demiurgica e generatrice, e le ordina di generare preferibilmente nel mondo intelligibile: volendo che si volga a lei e che abiti con lei, le impone di stare lontano da ogni altro essere, sia per perseguire l'unità della salvezza, sia per evitare la propensione verso la materia. A questa causa ingiunse anche di guardare verso di lei, che è fonte degli dei creatori, senza lasciarsi trascinare e allettare verso il mondo della generazione: così il grande Attis era destinato a essere un creatore ancora più potente, poiché in tutte le cose è più efficace la conversione al meglio che l'inclinazione al peggio. < Infatti anche il quinto corpo ha un potere creativo maggiore ed è più divino degli elementi di quaggiù, per la sua maggiore attrazione verso gli dei: certamente, però, nessuno si azzarderebbe a dire che il corpo, sebbene costituito dal più puro etere, è superiore all'anima immacolata e pura, come era quella di

6, 8. Cf. Iulian. *Misop.* 352 b 9. Cf. Salust. *de diis* IV 1, 1 et 3, 6

ὁ δημιουργὸς ἐξέπεμψεν, οὐθεὶς ἂν εἰπεῖν κρεῖττον τολμήσειε. Τότε μέντοι ἦν τε καὶ ἐδόκει μᾶλλον δραστήριος <ἢ> ὅτε αὐτὴν ἔδωκεν ἐκείνῃ σώματι, ἐπεὶ καὶ αὐτῷ νῦν Ἡρακλεῖ ὅλῳ πρὸς ὅλον κεχωρηκότι τὸν πατέρα ῥᾴων ἡ τούτων ἐπιμέλεια καθέστηκεν ἢ πρότερον ἦν, ὅτε ἐν τοῖς ἀνθρώποις σαρκία φορῶν ἐτρέφετο. Οὕτως ἐν πᾶσι δραστήριος μᾶλλον ἡ πρὸς τὸ κρεῖττον ἀπόστασις τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον στροφῆς· ὃ δὴ βουλόμενος ὁ μῦθος διδάξαι παραινέσαι φησὶ τὴν Μητέρα τῶν θεῶν τῷ Ἄττιδι θεραπεύειν αὐτὴν καὶ μήτε ἀποχωρεῖν μήτε ἐρᾶν ἄλλης.

7. Ὁ δὲ προῆλθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων τῆς ὕλης κατελθών. Ἐπεὶ δὲ ἐχρῆν παύσασθαί ποτε καὶ στῆναι τὴν ἀπειρίαν, Κορύβας μέν, ὁ Μέγας Ἥλιος, ὁ σύνθρονος τῇ Μητρὶ καὶ συνδημιουργῶν αὐτῇ τὰ πάντα καὶ συμπρομηθούμενος καὶ οὐδὲν πράττων αὐτῆς δίχα, πείθει τὸν Λέοντα μηνυτὴν γενέσθαι. Τίς δὲ ὁ Λέων; Αἴθωνα δήπουθεν ἀκούομεν αὐτόν, αἰτίαν τοίνυν τὴν προεστῶσαν τοῦ θερμοῦ καὶ πυρώδους, ἣ πολεμήσειν ἔμελλε τῇ νύμφῃ καὶ ζηλοτυπήσειν αὐτὴν τῆς πρὸς τὸν Ἄττιν κοινωνίας· εἴρηται δὲ ἡμῖν τίς ἡ νύμφη· <τοῦτον δὴ> τῇ δημιουργικῇ προμηθείᾳ τῶν ὄντων ὑπουργῆσαί φησι, δηλαδὴ τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν, εἶτα φωράσαντα καὶ μηνυτὴν γενόμενον αἴτιον γενέσθαι τῷ νεανίσκῳ τῆς ἐκτομῆς. Ἡ δὲ ἐκτομὴ τίς; ἐποχὴ τῆς ἀπειρίας· ἔστη γὰρ δὴ τὰ τῆς γενέσεως ἐν ὡρισμένοις τοῖς εἴδεσιν ὑπὸ τῆς δημιουργικῆς ἐπισχεθέντα προμηθείας, οὐκ ἄνευ τῆς τοῦ Ἄττιδος λεγομένης παραφροσύνης, ἣ τὸ μέτριον ἐξισταμένη καὶ ὑπερβαίνουσα καὶ διὰ τοῦτο ὥσπερ ἐξασθενοῦσα καὶ οὐκέθ' αὐτῆς

30. suppl. Asmus 34. ἐν Hertlein, cf. supra, ad lin. 23: ἦν U
7, 3. τῇ Μητρὶ Petavius: τῷ Μητρί U 10. <τοῦτον δὴ> coni. Ugenti: τῇ <δὲ> Hertlein τῇ <δὴ> Boulenger, prob. Rochefort | αὐτὸν ante ὑπουργῆσαι add. Rochefort 11. φησί U, frustra corr. edd. (φησιν ὁ μῦθος dubit. Hertlein, φασι Rochefort), cf. *Misop.* 28, 1 cum adn. 16. ἣ ... ἐξιστ. « deest alicubi verbum finitum » Hertlein; anacoluthon servat Rochefort, prob. Ugenti

Eracle, quando il demiurgo lo inviò sulla terra. Certo, allora <
era e sembrava più operante di quando si era concessa ad un corpo. Infatti, nel momento in cui Eracle ritornò tutto intero nella totalità del padre, il suo compito divenne più facile di prima quando, rivestito di un involucro carnale, era nutrito tra gli uomini. Così, in tutte le cose, la conversione al meglio è più attiva dell'attrazione al peggio: il mito vuole insegnare questo, raccontando che la Madre degli dei esorta Attis a servirla, a non staccarsene e a non amare un'altra.

7. Attis invece proseguì la sua discesa fino agli estremi limiti della materia. Poiché comunque era necessario arrestare e bloccare una buona volta la sua corsa verso l'infinito, Coribante, il Grande Helios, che condivide il trono con la Madre, che crea tutto con lei e provvede a ogni cosa e senza di lei non fa nulla, persuase il Leone a rendersi denunziatore. <
Chi è dunque il Leone? Sappiamo che ha il calore del fuoco, quale causa che presiede al calore e alla combustione, il cui compito è di combattere contro la ninfa e invidiarle la sua intimità con Attis; chi sia la ninfa già è stato detto. Il mito racconta che il Leone è al servizio della provvidenza creatrice degli esseri, cioè della Madre degli dei, e che fu lui la causa della mutilazione del giovane, dopo che ebbe denunciato quanto aveva scoperto. Che cos'è questa mutilazione? Un fre- <
no alla corsa verso l'infinito. La generazione infatti fu contenuta, a opera della provvidenza creatrice, in un delimitato numero di forme, grazie anche alla cosiddetta pazzia di Attis che, avendo superato nei suoi eccessi la giusta misura, arrivò a perdere il suo vigore e il controllo di sé, ciò che non è illo-

7, 2. Cf. *ibid.* IV 9, 2-5   6. Cat. LXIII 76.   15-6. Cf. Salust. *de diis* IV 7, 6

εἶναι δυναμένη, ὃ δὴ περὶ τὴν τελευταίαν ὑποστῆναι τῶν θεῶν αἰτίαν οὐκ ἄλογον. Σκόπει οὖν ἀναλλοίωτον κατὰ πᾶσαν ἀλλοίωσιν τὸ πέμπτον θεώμενος σῶμα περὶ τοὺς φωτισμοὺς τῆς σελήνης, ἵνα λοιπὸν ὁ συνεχῶς γιγνόμενός τε καὶ ἀπολλύμενος κόσμος γειτνιᾷ τῷ πέμπτῳ σώματι· περὶ τοὺς φωτισμοὺς αὐτῆς ἀλλοίωσίν τινα καὶ πάθη συμπίπτοντα θεωροῦμεν.

**8.** Οὐκ ἄτοπον οὖν εἰ <εἴποιμι> καὶ τὸν Ἄττιν τοῦτον ἡμίθεόν τινα εἶναι· βούλεται γὰρ δὴ καὶ ὁ μῦθος τοῦτο, μᾶλλον δὲ θεὸν μὲν τῷ παντί· πρόεισί τε γὰρ ἐκ τοῦ τρίτου δημιουργοῦ καὶ ἐπισυνάγεται πάλιν ἐπὶ τὴν Μητέρα τῶν θεῶν μετὰ τὴν ἐκτομήν· ἐπεὶ δὲ ὅλως ῥέπειν πῃ καὶ νεύειν εἰς τὴν ὕλην δοκεῖ, θεῶν μὲν ἔσχατον, ἔξαρχον δὲ τῶν θείων γενῶν ἁπάντων οὐκ ἂν ἁμάρτοι τις αὐτὸν ὑπολαβών. Ἡμίθεον δὲ διὰ τοῦτο ὁ μῦθός φησι τὴν πρὸς τοὺς ἀτρέπτους αὐτοῦ θεοὺς ἐνδεικνύμενος διαφοράν. Δορυφοροῦσι γὰρ αὐτὸν παρὰ τῆς Μητρὸς δοθέντες οἱ Κορύβαντες, αἱ τρεῖς ἀρχικαὶ τῶν μετὰ θεοὺς κρεισσόνων γενῶν ὑποστάσεις. Ἄρχει δὲ καὶ τῶν λεόντων, οἳ τὴν ἔνθερμον οὐσίαν καὶ πυρώδη κατανειμάμενοι μετὰ τοῦ σφῶν ἐξάρχου Λέοντος, αἴτιοι τῷ πυρὶ μὲν πρώτως, διὰ δὲ τῆς ἐνθένδε θερμότητος ἐνεργείας τε κινητικῆς αἴτιοι καὶ τοῖς ἄλλοις εἰσὶ σωτηρίας· περίκειται δὲ τὸν οὐρανὸν ἀντὶ τιάρας, ἐκεῖθεν ὥσπερ ἐπὶ γῆν ὁρμώμενος.

**9.** Οὗτος ὁ μέγας ἡμῖν θεὸς Ἄττις ἐστίν· αὗται τοῦ βασιλέως Ἄττιδος αἱ θρηνούμεναι τέως φυγαὶ καὶ κρύψεις καὶ ἀφανισμοὶ καὶ αἱ δύσεις αἱ κατὰ τὸ ἄντρον· τεκμήρια

**8,** 1. εἰ <εἴποιμι> Prato εἰ<κάσαι> Friederich εἰπεῖν pro εἰ καὶ Ugenti νυνὶ pro οὖν εἰ Boulenger εἰ del. Petavius, prob. Rochefort. Ad optativum cum εἰ cf. *Ep.* 107 p. 185, 5 Bidez ἄτοπον οὖν εἰ ... περιίδοιμι κτλ. 3. <ἐν> τῷ παντί Petavius 4. ἐπισυνάγεται U: ἐπανάγεται Petavius, prob. dubit. Ugenti coll. 11, 34; 20, 8 al. 5. πῃ καὶ Prato, auctore Friederich qui καὶ pro πέπεικε coni. (Platt et Asmus τε καὶ): πέπεικε U, defendit Mau (deletis νεύειν et δοκεῖ)

gico se si considera che si tratta della causa ultima degli dei. Osserviamo, dunque, come il quinto corpo sia estraneo a qualsiasi variazione nella regione intorno alla luce della luna, là dove, del resto, il nostro mondo di incessante divenire e di corruzione si avvicina al quinto corpo: nella regione della luce lunare, noi percepiamo variazioni e insorgere di influenze esterne.

8. Dunque non è fuori luogo affermare che anche questo Attis sia una sorta di semidio: così lascia intendere anche il mito o, meglio, fa capire che si tratta di un dio vero e proprio. Procede infatti dal terzo creatore e, dopo la sua mutilazione, è richiamato verso la Madre degli dei. E poiché sembra volgersi e inclinare soprattutto verso la materia, non ci si ingannerebbe a considerarlo come l'ultimo degli dei e come il signore di tutte le stirpi divine. Il mito lo chiama semidio per evidenziare così la sua differenza dagli dei immutabili. Gli fanno scorta i Coribanti, assegnatigli dalla Madre, le tre ipostasi sovrane delle stirpi superiori che vengono dopo gli dei. Attis governa anche sui leoni che, essendosi ripartiti con il Leone loro capo la sostanza calorica e ignea, sono in primo luogo causa di conservazione per il fuoco e poi, per l'energia termica e cinetica che ne deriva, causa di conservazione anche per gli altri esseri. Attis è ricoperto dal cielo a guisa di tiara, come per significare che di lì si lancia sulla terra.

9. Questo è per noi il grande dio Attis: ecco cosa sono le fughe del re Attis, per le quali si intonano treni, gli occultamenti, le scomparse, le discese nel fondo dell'antro: mi valga <

21-2. Cf. Arist. *Cael.* I 282 b 1
8, 11. Cf. Iulian. *in Hel. reg.* 145 c

δὲ ἔστω μοι τούτου ὁ χρόνος ἐν ᾧ γίνεται. Τέμνεσθαι γάρ
5 φησι τὸ ἱερὸν δένδρον καθ' ἣν ἡμέραν ὁ ἥλιος ἐπὶ τὸ ἄκρον
τῆς ἰσημερινῆς ἀψῖδος ἔρχεται· εἶθ' ἑξῆς περισαλπισμὸς πα- d
ραλαμβάνεται· τῇ τρίτῃ δὲ τέμνεται τὸ ἱερὸν καὶ ἀπόρρητον
θέρος τοῦ θεοῦ Γάλλου· ἐπὶ τούτοις Ἱλάρια, φασί, καὶ ἑορταί.
Ὅτι μὲν οὖν στάσις ἐστὶ τῆς ἀπειρίας ἡ θρυλλουμένη παρὰ
10 τοῖς πολλοῖς ἐκτομή, πρόδηλον ἐξ ὧν ἡνίκα ὁ μέγας Ἥλιος
<ἔστη>, τοῦ ἰσημερινοῦ ψαύσας κύκλου, ἵνα τὸ μάλιστα ὡρι-
σμένον ἐστί· τὸ μὲν γὰρ ἴσον ὡρισμένον ἐστί, τὸ δὲ ἄνι-
σον ἄπειρόν τε καὶ ἀδιεξίτητον· κατὰ τὸν λόγον αὐτίκα
τὸ δένδρον τέμνεται· εἶθ' ἑξῆς γίνεται τὰ λοιπά, τὰ μὲν διὰ 169
15 τοὺς μυστικοὺς καὶ κρυφίους θεσμούς, τὰ δὲ καὶ ῥηθῆναι
πᾶσι δυναμένους. Ἡ δὲ ἐκτομὴ τοῦ δένδρου· τοῦτο δὲ τῇ
μὲν ἱστορίᾳ προσήκει τῇ περὶ τὸν Γάλλον, οὐδὲν δὲ τοῖς
μυστηρίοις παραλαμβάνεται, διδασκόντων ἡμᾶς οἶμαι τῶν
θεῶν συμβολικῶς, ὅτι χρὴ τὸ κάλλιστον ἐκ γῆς δρεψαμέ-
20 νους, ἀρετὴν μετὰ εὐσεβείας, ἀπενεγκεῖν τῇ θεῷ, σύμβολον
τῆς ἐνταῦθα χρηστῆς πολιτείας ἐσόμενον. Τὸ γάρ τοι δένδρον
ἐκ γῆς μὲν φύεται, σπεύδει δὲ ὥσπερ εἰς τὸν αἰθέρα καὶ b
ἰδεῖν τέ ἐστι καὶ ὀφθῆναι καλὸν καὶ σκιὰν παρασχεῖν ἐν
πνίγει, ἤδη δὲ καὶ καρπὸν ἐξ ἑαυτοῦ προβαλεῖν καὶ χαρίσα-
25 σθαι· οὕτως αὐτῷ πολύ τί γε τοῦ γονίμου περίεστιν. Ἡμῖν
οὖν ὁ θεσμὸς παρακελεύεται, τοῖς φύσει μὲν οὐρανίοις, εἰς
γῆν δὲ ἐνεχθεῖσιν, ἀρετὴν μετὰ εὐσεβείας ἀπὸ τῆς ἐν τῇ γῇ
πολιτείας ἀμησαμένους παρὰ τὴν προγονικὴν καὶ ζωογόνον
σπεύδειν θεόν. Εὐθὺς οὖν ἡ σάλπιγξ μετὰ τὴν ἐκτομὴν ἐκδί- c
30 δωσι τὸ ἀνακλητικὸν τῷ Ἄττιδι καὶ τοῖς ὅσοι ποτὲ οὐρα-
νόθεν ἔπτημεν εἰς τὴν γῆν καὶ ἐπέσομεν. Μετὰ δὴ τὸ σύμ-

9, 5. φησι U, cf. 7, 11 cum adn.: φασι edd. omnes, praeter Ugenti 9. στάσις: hic redit V 10-1. ἐξ ὧν V: ἐξ οὗ Asmus | ἡνίκα κτλ. « manca est oratio » (Petavius): <ἔστη> Rochefort, auctore Boulenger, qui ἔστη post ἐστί coni. <πλησιάζειν ἄρχεται>, ut ad 12, 4, vel <πρόσεισι>, ut ad 13, 14, malit Ugenti 18. οἷς post μυστηρίοις add. Petavius, refellit Ugenti 23. καὶ ὀφθῆναι del. Friederich, prob. Hertlein | σκιὰν Petavius: σκιὰ V 24. προβαλεῖν Friederich: -βάλλειν V

come prova il periodo in cui si svolgono. Così, si dice, il taglio dell'albero sacro avviene nello stesso giorno in cui il sole raggiunge il culmine dell'abside equinoziale; il giorno dopo risuonano le trombe e nel terzo giorno viene recisa la messe sacra ed ineffabile del dio Gallo; quindi, come dicono, ci sono le Ilarie e le feste. Che questa castrazione, di cui si parla tanto, significhi l'arresto della sua corsa verso l'infinito, è chiaro dal fatto che si taglia l'albero subito dopo che il grande Helios si è fermato, toccato il cerchio equinoziale che rappresenta appunto la sua delimitazione: infatti l'uguale è limitato, mentre il disuguale è senza limiti e senza misura. In quel preciso momento, secondo il mito, si recide l'albero. Seguono poi le altre cerimonie, di cui alcune sono celebrate secondo i rituali segreti dei misteri, altre con riti che si possono divulgare. Il taglio dell'albero si collega esclusivamente alla storia di Gallo e non è affatto associato ai misteri. Gli dei, credo, ci vogliono insegnare, attraverso il simbolo, che dobbiamo raccogliere ed offrire alla dea il frutto migliore della terra, la virtù unita alla pietà, allegoria del buon comportamento terreno. L'albero infatti cresce dalla terra, ma, per così dire, tende verso l'etere, ed è bello a vedersi, ci dà ombra nella calura, e poi produce da sé i frutti di cui ci fa dono: tale è l'esuberanza di fecondità da lui posseduta. Il rito, dunque, invita noi che, sebbene di natura celeste, siamo stati precipitati sulla terra, a mietere la virtù accompagnata dalla pietà nel campo del nostro buon comportamento terreno, e ad affrettarci a raggiungere la dea ancestrale principio di vita. Subito dopo il taglio dell'albero, la tromba fa risuonare il richiamo per Attis e per tutti noi, che un giorno siamo volati dal cielo e caduti sulla terra. Dopo

9, 4-5. Cf. Salust. *de diis* IV 11, 1 et 10, 7   28-9. Cf. *ibid.* IV 8, 2

βολον τοῦτο, ὅτε ὁ βασιλεὺς Ἄττις ἵστησι τὴν ἀπειρίαν διὰ
τῆς ἐκτομῆς, ἡμῖν τε οἱ θεοὶ κελεύουσιν ἐκτέμνειν καὶ αὐτοῖς
τὴν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἀπειρίαν καὶ μιμεῖσθαι τοὺς ἡγεμόνας,
35 ἐπὶ δὲ τὸ ὡρισμένον καὶ ἑνοειδὲς καί, εἴπερ οἷόν τέ ἐστιν,
αὐτὸ τὸ Ἓν ἀνατρέχειν· οὗπερ γενομένου, πάντως ἕπεσθαι
χρὴ τὰ Ἱλάρια. Τί γὰρ εὐθυμότερον, τί δὲ ἱλαρώτερον γέ- d
νοιτο ἂν ψυχῆς ἀπειρίαν μὲν καὶ γένεσιν καὶ τὸν ἐν αὐτῇ
κλύδωνα διαφυγούσης, ἐπὶ δὲ τοὺς θεοὺς αὐτοὺς ἀναχθείσης;
40 Ὧν ἕνα καὶ τὸν Ἄττιν ὄντα περιεῖδεν οὐδαμῶς ἡ τῶν θεῶν
Μήτηρ βαδίζοντα πρόσω πλέον ἢ χρῆν, πρὸς ἑαυτὴν δὲ
ἐπέστρεψε στῆσαι τὴν ἀπειρίαν προστάξασα.

**10.** Καὶ μή τις ὑπολάβοι με λέγειν ὡς ταῦτα ἐπράχθη
ποτὲ καὶ γέγονεν, ὥσπερ οὐκ εἰδότων τῶν θεῶν αὐτῶν ὅτι 170
ποιήσουσιν, ἢ τὰ σφῶν αὐτῶν ἁμαρτήματα διορθουμένων·
ἀλλὰ οἱ παλαιοὶ τῶν ὄντων ἀεὶ τὰς αἰτίας ἤτοι τῶν θεῶν
5 ὑφηγουμένων <ἢ> κατὰ σφᾶς αὐτοὺς διερευνώμενοι, βέλτιον
δὲ ἴσως εἰπεῖν, ζητοῦντες ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς, ἔπειτα
εὑρόντες ἐσκέπασαν αὐτὰ μύθοις παραδόξοις, ἵνα διὰ τοῦ
παραδόξου καὶ ἀπεμφαίνοντος τὸ πλάσμα φωραθὲν ἐπὶ τὴν
ζήτησιν ἡμᾶς τῆς ἀληθείας προτρέψῃ, τοῖς μὲν ἰδιώταις b
10 ἀρκούσης οἶμαι τῆς ἀλόγου καὶ διὰ τῶν συμβόλων μόνων
ὠφελείας, τοῖς δὲ περιττοῖς κατὰ τὴν φρόνησιν οὕτως ἂν
μόνως ἐσομένης ὠφελίμου τῆς περὶ θεῶν ἀληθείας, εἴ τις
ἐξετάζων αὐτὴν ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς εὕροι καὶ λάβοι, διὰ
μὲν τῶν αἰνιγμάτων ὑπομνησθεὶς ὅτι χρή τι περὶ αὐτῶν
15 ζητεῖν, ἐς τέλος δὲ καὶ ὥσπερ κορυφὴν τοῦ πράγματος διὰ

34. μιμεῖσθαι V: κινεῖσθαι Rochefort | τοὺς ἡγεμόνας corr. Shorey auctore Platt (τοὺς <ἡγεμόνας> ἡμῶν): τοὺς ἡμῶν V ἐκ τούτων pro τοὺς ἡμῶν Rochefort 38. αὐτῇ: αὑτῇ Petavius
10, 5. suppl. Hertlein ex Petavii vers. Lat. 7. αὐτὰ V, defendit Ugenti: αὐτὰς Hertlein in adn., prob. Rochefort 11. ἂν del. Klimek auctore Hertlein

questo segnale, quando il re Attis in seguito alla mutilazione arresta la sua corsa illimitata, anche a noi gli dei comandano di eliminare la spinta verso l'infinito e, imitando i demoni che ci guidano, di risalire verso il delimitato e l'uniforme e, per quanto è possibile, verso lo stesso Uno: una volta che questo abbia avuto luogo, debbono immediatamente seguire le Ilarie. Infatti, cosa ci può essere di più felice e di più lieto di un'anima che, sfuggita alla corsa verso l'infinito, alla generazione e al disordine interiore, viene rapita in alto fino agli stessi dei? Poiché anche Attis era uno di loro, la Madre degli dei non volle assolutamente che avanzasse più del necessario, e lo richiamò a sé, imponendogli di arrestare la sua corsa verso l'infinito.

10. Nessuno tuttavia prenda quanto dico come fatti o avvenimenti remoti, come se gli dei non sapessero quel che facevano o correggessero i loro errori. Gli antichi però indagavano le cause degli esseri eterni, sia sotto la guida degli dei, sia per proprio conto o forse, per meglio dire, con la tutela degli dei; quando le ebbero trovate, le ricoprirono di miti paradossali, affinché attraverso il paradosso e l'assurdo si svelasse la finzione e fossimo indotti alla ricerca della verità. Infatti penso che i profani si accontentassero del beneficio del racconto irrazionale, espresso dai soli simboli; invece, a quanti sono più dotati di intelligenza, risulterà utile solo la verità sugli dei, se qualcuno, nella sua indagine sotto la guida degli dei, la scopra e la comprenda e se, avvertito appunto da questi enigmi della necessità di ricercarne il significato, perviene con le sue ricerche e con le sue scoperte al fine e quasi al

36-7. Cf. *ibid.* 10, 10
10, 1-2. Cf. *ibid.* IV 9, 5-6

τῆς σκέψεως εὑρὼν πορευθείη, οὐκ αἰδοῖ καὶ πίστει μᾶλλον c
ἀλλοτρίας δόξης ἢ τῇ σφετέρᾳ κατὰ νοῦν ἐνεργείᾳ.

11. Τί οὖν εἶναί φαμεν, ὡς ἐν κεφαλαίῳ; Κατανοήσαντες
ἄχρι τοῦ πέμπτου σώματος οὐ τὸ νοητὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ
τὰ φαινόμενα ταῦτα σώματα τῆς ἀπαθοῦς ὄντα καὶ θείας
μερίδος, ἄχρι τούτου θεοὺς ἐνόμισαν ἀκραιφνεῖς εἶναι· τῇ
5 γονίμῳ δὲ τῶν θεῶν οὐσίᾳ τῶν τῇδε παρυποστάντων, ἐξ
ἀιδίου συμπροελθούσης τῆς ὕλης τοῖς θεοῖς, παρ' αὐτῶν δὲ
καὶ δι' αὐτῶν διὰ τὸ ὑπέρπληρες αὐτῶν τῆς γονίμου καὶ d
δημιουργικῆς αἰτίας, ἡ τῶν ὄντων προμήθεια, συνουσιωμένη
τοῖς θεοῖς ἐξ ἀιδίου, καὶ σύνθωκος μὲν οὖσα τῷ βασιλεῖ
10 Διί, πηγὴ δὲ τῶν νοερῶν θεῶν, καὶ τὸ δοκοῦν ἄζωον καὶ
ἄγονον καὶ σκύβαλον καὶ τῶν ὄντων, οἷον ἂν εἴποι τις,
ἀποκάθαρμα καὶ τρύγα καὶ ὑποστάθμην διὰ τῆς τελευταίας
<αἰτίας> τῶν θεῶν, εἰς ἣν αἱ πάντων οὐσίαι τῶν θεῶν ἀπο-
τελευτῶσιν, ἐκόσμησέ τε καὶ διωρθώσατο καὶ πρὸς τὸ κρεῖτ-
15 τον μετέστησεν. Ὁ γὰρ Ἄττις οὗτος ἔχων τὴν κατάστικτον 171
τοῖς ἄστροις τιάραν εὔδηλον ὅτι τὰς πάντων τῶν θεῶν εἰς
τὸν ἐμφανῆ κόσμον ὁρ<μ>ωμένας λήξεις ἀρχὰς ἐποιήσατο τῆς
ἑαυτοῦ βασιλείας· ἐπ' αὐτῷ τὸ μὲν ἀκραιφνὲς καὶ καθαρὸν
ἦν ἄχρι Γαλαξίου· περὶ τοῦτον δὲ ἤδη τὸν τόπον μιγνυμένου
20 πρὸς τὸ ἀπαθὲς τοῦ παθητοῦ καὶ τῆς ὕλης παρυφισταμένης
ἐκεῖθεν, ἡ πρὸς ταύτην κοινωνία κατάβασίς ἐστιν εἰς τὸ
ἄντρον, οὐκ ἀκουσίως μὲν γενομένη τοῖς θεοῖς καὶ τῇ τούτων
Μητρί, λεγομένη δὲ ἀκουσίως γενέσθαι. Φύσει γὰρ ἐν κρείτ- b
τονι τοὺς θεοὺς ὄντας οὐκ ἐκεῖθεν ἐπὶ τάδε καθέλκειν ἐθέλει
25 τὰ βελτίω, ἀλλὰ διὰ τῆς τῶν κρειττόνων συγκαταβάσεως

16. τῆς Petavius: τε V | πορευθείη V: πορευθεὶς Klimek 17. τῇ σφετέρᾳ Friederich (Hertlein): τῆς ἐφ' ἑτέρᾳ V
11, 4. τούτου Hertlein: τούτους V 11. εἴποι Petavius, prob. Ugenti: εἴπῃ V, retinuit Rochefort 13. suppl. Hertlein in adn.: λήξεως post θεῶν add. Asmus 17. ὁρ<μ>ωμένας Friederich: ὁρωμένας V, acceperunt edd. omnes, praeter Ugenti

culmine della dottrina, basandosi più sulla propria capacità speculativa che non sul rispetto e sulla fiducia in opinioni altrui.

11. Cosa diremo dunque come sintesi? Poiché si era osservato che, fino al quinto corpo, non solo il mondo intellegibile, ma anche i corpi visibili del nostro mondo dovevano essere ritenuti impassibili e divini, si pensava che fino al quinto corpo gli dei fossero senza mescolanza; grazie alla sostanza feconda degli dei sussistono anche i corpi di quaggiù, poiché la materia procede dall'eternità con gli dei, da loro e per mezzo di loro, in virtù dell'esuberanza del loro principio vitale e demiurgico. La provvidenza degli esseri, che coesiste con gli dei fin dall'eternità, che condivide il trono con Zeus re, fonte degli dei intelligenti, ha ordinato, corretto e mutato in meglio, attraverso la causa ultima degli dei in cui si risolvono le sostanze di tutti gli esseri divini, ciò che sembrava privo di vita e infecondo, il rifiuto e, per così dire, la feccia, il fondo ed < il sedimento delle cose esistenti. È evidente, infatti, che il nostro Attis, il quale porta la tiara trapunta di stelle, fece iniziare il proprio regno a partire dalle sedi di tutti gli dei che sono rivolte al mondo sensibile: a lui appartiene la regione, senza mescolanza e pura, che si estende fino alla via Lattea. Ma poiché la materia scaturisce da lassù, intorno a questa regione, per la mescolanza del passibile con l'impassibile, la comunione con lei è rappresentata dalla discesa nell'antro, che in verità non avvenne contro il volere degli dei e della loro Madre, per quanto si dica che accadde contro la loro volontà. Infatti, gli dei per propria natura abitano in un mondo migliore, e le potenze superiori non vogliono trascinarli di lassù fin sulla terra, ma grazie alla condiscendenza degli esseri

11, 14-5. Cf. Plat. *Tim.* 30 c

καὶ ταῦτα ἀνάγειν ἐπὶ τὴν ἀμείνονα καὶ θεοφιλεστέραν λῆξιν. Οὕτω τοι καὶ τὸν Ἄττιν οὐ κατεχθραίνουσα μετὰ τὴν ἐκτομὴν ἡ Μήτηρ λέγεται, ἀλλὰ ἀγανακτεῖ μὲν οὐκέτι, ἀγανακτοῦσα δὲ λέγεται διὰ τὴν συγκατάβασιν, ὅτι κρείττων ὢν καὶ
30 θεὸς ἔδωκεν ἑαυτὸν τῷ καταδεεστέρῳ· στήσαντα δὲ αὐτὸν c τῆς ἀπειρίας τὴν πρόοδον καὶ τὸ ἀκόσμητον τοῦτο κοσμήσαντα διὰ τῆς πρὸς τὸν ἰσημερινὸν κύκλον συμπαθείας, ἵνα ὁ μέγας Ἥλιος τῆς ὡρισμένης κινήσεως τὸ τελειότατον κυβερνᾷ μέτρον, ἐπανάγει πρὸς ἑαυτὴν ἡ θεὸς ἀσμένως, μᾶλλον
35 δὲ ἔχει παρ' ἑαυτῇ. Καὶ οὐδέποτε γέγονεν ὅτε μὴ ταῦτα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον ὅνπερ νῦν ἔχει, ἀλλ' ἀεὶ μὲν Ἄττις ἐστὶν ὑπουργὸς τῇ Μητρὶ καὶ ἡνίοχος, ἀεὶ δὲ ὀργᾷ εἰς τὴν d γένεσιν, ἀεὶ δὲ ἀποτέμνεται τὴν ἀπειρίαν διὰ τῆς ὡρισμένης τῶν εἰδῶν αἰτίας. Ἐπαναγόμενος δὲ ὥσπερ ἐκ γῆς τῶν
40 ἀρχαίων αὖθις λέγεται δυναστεύειν σκήπτρων, ἐκπεσὼν μὲν αὐτῶν οὐδαμῶς οὐδὲ ἐκπίπτων, ἐκπεσεῖν δὲ αὐτῶν λεγόμενος διὰ τὴν πρὸς τὸ παθητὸν σύμμιξιν.

**12.** Ἀλλὰ ἐκεῖνο ἴσως ἄξιον προσαπορῆσαι· διττῆς γὰρ οὔσης τῆς ἰσημερίας, οὐ τὴν ἐν ταῖς Χηλαῖς, τὴν δὲ ἐν τῷ 172 Κριῷ προτιμῶσιν. Τίς οὖν αἰτία τούτου, φανερὸν δήπουθεν. Ἐπειδὴ γὰρ ἡμῖν ὁ ἥλιος ἄρχεται τότε πλησιάζειν ἀπὸ
5 τῆς ἰσημερίας, αὐξομένης οἶμαι τῆς ἡμέρας, ἔδοξεν οὗτος ὁ καιρὸς ἁρμοδιώτερος. Ἔξω γὰρ τῆς αἰτίας ἥ φησι τοῖς θεοῖς εἶναι τὸ φῶς σύνδρομον, ἔχειν οἰκείως πειστέον τοῖς ἀφεθῆναι τῆς γενέσεως σπεύδουσι τὰς ἀναγωγοὺς ἀκτῖνας ἡλίου. Σκόπει δὲ ἐναργῶς· ἕλκει μὲν ἀπὸ τῆς γῆς πάντα καὶ
10 προσκαλεῖται καὶ βλαστάνειν ποιεῖ τῇ ζωπυρίδι καὶ θαυ- b μαστῇ θέρμῃ, διακρίνων οἶμαι πρὸς ἄκραν λεπτότητα τὰ

37. ὀργᾷ εἰς Petavius: ὀργίζει V ὁρίζει Ugenti
12, 2. μὲν post τὴν[1] add. Rochefort 3. προτιμῶσιν Petavius (Rochefort): προσ-όμωσιν V 7. πειστέον Ugenti in adn., coll. *Or.* 3 p. 157, 1 Bidez (adde *Or.* 11 p. 133, 17 Lacombrade et *Ep.* [89] p. 166, 18 Bidez): πιστεῦον V πιστευτέον Hertlein, prob. Rochefort πιστεύω Petavius

più alti desiderano innalzare anche il nostro mondo a una condizione migliore e più gradita agli dei. Così, dunque, il mito non dice che la Madre degli dei dopo la mutilazione fosse sdegnata con Attis, ma narra che, sebbene non fosse più adirata, allora era adirata a causa della sua discesa, poiché, pur essendo di natura superiore e dio, si era dato a ciò che è inferiore. Tuttavia, non appena arrestò la sua progressione verso l'infinito e dette ordine all'inorganizzato grazie alla sua simpatia con il ciclo dell'equinozio, dove il grande Helios regola con perfettissima misura il suo movimento delimitato, allora la dea lo chiamò a sé con gioia o, piuttosto, lo tenne al suo fianco. E questo non avvenne mai in modo diverso da come avviene ora, ma Attis è sempre subordinato alla Madre ed è suo auriga, tende sempre appassionatamente verso la generazione, e tronca sempre la sua corsa verso l'infinito attraverso la causa delimitata delle forme. Tratto dunque su come dalla terra, riprende, si dice, lo scettro del suo antico potere. Benché non l'abbia mai perso o lo perda, a causa della sua commistione con il passibile si racconta che l'abbia perduto.

**12.** Ecco, però, ancora un punto che può suscitare dubbi. Gli equinozi sono due, ma si onora di più quello nell'Ariete che quello nello Scorpione. Senza dubbio, la ragione è evidente. Il momento più opportuno sembrava quello in cui il sole comincia a avvicinarsi a noi subito dopo l'equinozio, quando, penso, il giorno si allunga. A prescindere dalla causa che vuole che la luce accompagni gli dei, dobbiamo ritenere che i raggi anagogici del sole hanno uno stretto rapporto con quanti aspirano a liberarsi dalla generazione. Si rifletta attentamente: il sole, con il suo calore vivificante e meraviglioso, trascina ogni cosa dalla terra, la chiama a sé e la fa germogliare, separando – penso – i corpi fino all'estrema sottigliezza e alleg-

σώματα, καὶ τὰ φύσει φερόμενα κάτω κουφίζει. Τὰ δὴ τοιαῦτα τῶν ἀφανῶν αὐτοῦ δυνάμεων ποιητέον τεκμήρια· ὁ γὰρ ἐν τοῖς σώμασι διὰ τῆς σωματοειδοῦς θέρμης οὕτω
15 τοῦτο ἀπεργαζόμενος, πῶς οὐ διὰ τῆς ἀφανοῦς καὶ ἀσωμάτου πάντη καὶ θείας καὶ καθαρᾶς ἐν ταῖς ἀκτῖσιν ἱδρυμένης οὐσίας ἕλξει καὶ ἀνάξει τὰς εὐτυχεῖς ψυχάς; Οὐκοῦν ἐπειδὴ πέφηνεν c οἰκεῖον μὲν τοῖς θεοῖς τὸ φῶς τοῦτο καὶ τοῖς ἀναχθῆναι σπεύδουσιν, αὔξεται δὲ ἐν τῷ παρ' ἡμῖν κόσμῳ τὸ τοιοῦτο<ν>,
20 ὥστε εἶναι τὴν ἡμέραν μείζω τῆς νυκτός, Ἡλίου τοῦ βασιλέως ἐπιπορεύεσθαι τὸν Κριὸν ἀρξαμένου, δέδεικται δὲ καὶ ἀναγωγὸν φύσει τὸ τῶν ἀκτίνων τοῦ θεοῦ διά τε τῆς φανερᾶς ἐνεργείας καὶ τῆς ἀφανοῦς, ὑφ' ἧς παμπληθεῖς ἀνήχθησαν ψυχαὶ τῶν αἰσθήσεων ἀκολουθήσασαι τῇ φανοτάτῃ καὶ μά- d
25 λιστα ἡλιοειδεῖ. Τὴν γὰρ τοιαύτην τῶν ὀμμάτων αἴσθησιν οὐκ ἀγαπητὴν μόνον οὐδὲ χρήσιμον εἰς τὸν βίον, ἀλλὰ καὶ πρὸς σοφίαν ὁδηγὸν ὁ δαιμόνιος ἀνύμνησε Πλάτων. Εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἁψαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἑπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευσεν ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχάς,
30 ἄγνωστα ἐρῶ, καὶ μάλα γε ἄγνωστα τῷ συρφετῷ, θεουργοῖς δὲ τοῖς μακαρίοις γνώριμα· διόπερ αὐτὰ σιωπήσω τανῦν. 173

**13.** Ὅπερ δὲ ἔλεγον, ὅτι καὶ τὸν καιρὸν οὐκ ἀλόγως ὑποληπτέον, ἀλλ' ὡς ἔνι μάλιστα μετὰ εἰκότος καὶ ἀληθοῦς λόγου παρὰ τῶν παλαιῶν τῷ θεσμῷ προστεθεῖσθαι, σημεῖον δὲ τούτου ὅτι τὸν ἰσημερινὸν κύκλον ἡ θεὸς αὕτη κατενεί-
5 ματο· τελεῖται γὰρ περὶ τὸν Ζυγὸν Δηοῖ καὶ Κόρῃ τὰ σεμνὰ καὶ ἀπόρρητα μυστήρια. Καὶ τοῦτο εἰκότως γίνεται· χρὴ γὰρ καὶ ἀπιόντι τῷ θεῷ τελεσθῆναι πάλιν, ἵνα μηδὲν ὑπὸ τῆς b ἀθέου καὶ σκοτεινῆς δυσχερὲς πάθωμεν ἐπικρατούσης δυνάμεως. Δὶς γοῦν Ἀθηναῖοι τῇ Δηοῖ τελοῦσι τὰ μυστήρια, ἐν

19. suppl. Hertlein 21. δὲ del. Hertlein, sed ad δέ 'apodoticum' vid. Denniston, *Gr. Part.* p. 179
13, 4. αὕτη: αὐτὴ Wright 9. ἐν del. Petavius

gerendo ciò che per natura tende al basso. Questi indizi debbono fornire la prova dei suoi invisibili poteri. Infatti, se riesce a produrre nei corpi simili effetti grazie al calore fisico, come non dovrebbe attrarre e guidare in alto le anime beate grazie alla sostanza invisibile, assolutamente immateriale, divina e pura, che risiede nei suoi raggi? Poiché, dunque, questa luce si è manifestata intimamente affine agli dei e a coloro che aspirano a elevarsi, e per di più nel nostro mondo la luce tende ad aumentare, cosicché il giorno è più lungo della notte, non appena Helios re ha iniziato ad accostarsi all'Ariete, è anche dimostrato che la natura anagogica dei raggi del dio è dovuta alla sua energia visibile e invisibile: grazie a lei un gran numero di anime fu attratto al seguito di quello che tra i sensi è il più chiaro e simile al sole. Questo senso della vista, infatti, quale lo celebra il divino Platone, non è solo grazioso e utile alla vita, ma lo è anche come guida alla sapienza. Se toccassi anche i misteri della mistagogia, di cui nell'ebbrezza ha parlato il Caldeo a proposito del dio dai sette raggi, per mezzo del quale elevava le anime, direi cose ignote, assolutamente sconosciute alla plebe, ma ben familiari ai beati teurgi: <
perciò, dunque, ora non ne parlerò.

13. Dicevo anche che non si deve supporre che gli antichi abbiano scelto senza ragione il tempo propizio per il rito, poiché anzi lo fissarono con motivi assai plausibili e vicini al vero. Ne è prova che questa dea si attribuì il cerchio equinoziale: infatti, i misteri venerandi e ineffabili di Deo e Core <
si celebrano sotto la Bilancia. E questo è naturale. Di nuovo dobbiamo celebrare i misteri per il dio che si allontana, così da non patire danno dall'empia e oscura potenza che prende il sopravvento. Gli Ateniesi, comunque, celebrano due volte

12, 24-5. Cf. Plat. *Resp.* 508 b 27. Cf. Plat. *Tim.* 46 e-47 a et *Phdr.* 250 d

10 αὐτῷ μὲν τῷ Κριῷ τὰ μικρά, φασί, μυστήρια, τὰ μεγάλα δὲ περὶ τὰς Χηλὰς ὄντος ἡλίου, δι' ἃς ἔναγχος ἔφην αἰτίας. Μεγάλα δὲ ὠνομάσθαι καὶ μικρὰ νομίζω καὶ ἄλλων ἕνεκα, μάλιστα δέ, ὡς εἰκός, τούτου ἀποχωροῦντος τοῦ θεοῦ μᾶλλον ἤπερ προσιόντος· διόπερ ἐν τούτοις ὅσον εἰς ὑπόμνησιν μόνον, 15 ἅτε δὴ καὶ παρόντος τοῦ σωτῆρος καὶ ἀναγωγοῦ θεοῦ, τὰ c προτέλεια κατεβάλλοντο τῆς τελετῆς· εἶτα μικρὸν ὕστερον ἁγνεῖαι συνεχεῖς καὶ τῶν ἱερῶν ἁγιστεῖαι. Ἀπιόντος δὲ λοιπὸν τοῦ θεοῦ πρὸς τὴν ἀντίχθονα ζώνην, καὶ φυλακῆς ἕνεκα καὶ σωτηρίας αὐτὸ τὸ κεφάλαιον ἐπιτελεῖται τῶν 20 μυστηρίων. Ὅρα δέ· ὥσπερ ἐνταῦθα τὸ τῆς γενέσεως αἴτιον ἀποτέμνεται, οὕτω δὲ καὶ παρὰ Ἀθηναίοις οἱ τῶν ἀρρήτων ἁπτόμενοι παναγεῖς εἰσί, καὶ ὁ τούτων ἐξάρχων ἱεροφάντης ἀπέστραπται πᾶσαν τὴν γένεσιν, ὡς οὐ μετὸν αὐτῷ τῆς ἐπ' d ἄπειρον προόδου, τῆς ὡρισμένης δὲ καὶ ἀεὶ μενούσης καὶ 25 ἐν τῷ ἑνὶ συνεχομένης οὐσίας ἀκηράτου τε καὶ καθαρᾶς. Ὑπὲρ μὲν δὴ τούτων ἀπόχρη τοσαῦτα.

**14.** Λείπεται δὴ λοιπόν, ὡς εἰκός, ὑπέρ τε τῆς ἁγιστείας αὐτῆς καὶ τῆς ἁγνείας διεξελθεῖν, ἵνα καὶ ἐντεῦθεν λάβωμεν εἰς τὴν ὑπόθεσιν εἴ τι συμβάλλεται. Γελοῖον δὲ αὐτίκα τοῖς 174 πᾶσιν ἐκεῖνο φαίνεται· κρεῶν μὲν ἅπτεσθαι δίδωσιν ὁ ἱερὸς 5 νόμος, ἀπαγορεύει δὲ τῶν σπερμάτων. Οὐκ ἄψυχα μὲν ἐκεῖνα, ταῦτα δὲ ἔμψυχα; Οὐ καθαρὰ μὲν ἐκεῖνα, ταῦτα δὲ αἵματος καὶ πολλῶν ἄλλων οὐκ εὐχερῶν ὄψει τε καὶ ἀκοῇ πεπληρωμένα; Οὐ, τὸ μέγιστον, ἐκείνοις μὲν πρόσεστι τὸ μηδένα ἐκ τῆς ἐδωδῆς ἀδικεῖσθαι, τούτοις δὲ τὸ καταθύεσθαι καὶ κατα-10 σφάττεσθαι τὰ ζῷα ἀλγοῦντά γε, ὡς εἰκός, καὶ τρυχόμενα; b Ταῦτα πολλοὶ καὶ τῶν περιττῶν εἴποιεν ἄν· ἐκεῖνα δὲ ἤδη κωμῳδοῦσι καὶ τῶν ἀνθρώπων οἱ δυσσεβέστατοι· τὰ μὲν

14, 4. post φαίνεται interp. fortiter Petavius, prob. Hertlein: <ὡς> Ugenti 8. οὐ Petavius: οὗ V

i misteri di Deo: i piccoli, come li chiamano, quando il sole <
è nello stesso Ariete, i grandi quando il sole è nello Scorpione, per i motivi cui accennavo poco fa. Penso che questi misteri siano chiamati grandi e piccoli per varie ragioni, ma soprattutto, come è logico, sono chiamati grandi quando il dio si allontana, piuttosto che quando si avvicina: quindi i piccoli hanno solo valore commemorativo, poiché i riti preliminari dell'iniziazione hanno luogo al momento in cui si approssima il dio anagogico e salvatore, mentre poco dopo seguono le purificazioni e le cerimonie religiose. Quando poi il sole parte per gli antipodi, per nostra salvezza e protezione si celebra la parte fondamentale dei misteri. Riflettete: come allora si recide la causa della generazione, allo stesso modo presso gli Ateniesi quanti prendono parte ai sacri riti sono assolutamente puri, mentre lo ierofante che li guida si è sottratto a ogni generazione; così, non può partecipare al progresso verso l'infinito, poiché la sostanza delimitata, sempre permanente e racchiusa nell'uno è allo stesso tempo senza mescolanza e pura. E su questo tanto basti.

14. Come è naturale, non mi resta che trattare del rito <
stesso e della purificazione, affinché anche di qui ricaviamo qualche elemento per il nostro tema. C'è un particolare, per esempio, che in un primo tempo sembra ridicolo a tutti: la legge sacra permette l'uso delle carni, ma vieta quello dei semi. I semi, però, non sono inanimati, mentre le carni sono di esseri animati? I semi non sono puri, mentre le carni sono piene di sangue e di molte altre sostanze sgradevoli alla vista e al nome? Forse che nutrirsi di semi – ciò che è più importante – non ha il vantaggio di non far male a nessuno, mentre l'uso di carni implica sacrifici e strangolamenti di animali, che naturalmente soffrono e sono tormentati? Queste considerazioni possono farle molti, anche dei più assennati, mentre i più empi degli uomini si permettono scherni di questo tipo:

ὅρμενά φησιν ἐσθίεσθαι τῶν λαχάνων, παραιτεῖσθαι δὲ τὰς ῥίζας, ὥσπερ γογγυλίδας. Καὶ σῦκα μὲν ἐσθίεσθαί φησι,
15 ῥοιὰς δὲ οὐκέτι καὶ μῆλα πρὸς τούτοις. Ταῦτα ἀκηκοὼς μινυριζόντων πολλῶν πολλάκις, ἀλλὰ καὶ εἰρηκὼς πρότερον, ἔοικα ἐγὼ μόνος ἐκ πάντων πολλὴν εἰδέναι τοῖς δεσπόταις c θεοῖς μάλιστα μὲν ἅπασι, πρὸ τῶν ἄλλων δὲ τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν, οὕτω δὲ καὶ ἐν τούτῳ
20 χάριν, ὅτι με μὴ περιεῖδεν ὥσπερ ἐν σκότῳ πλανώμενον, ἀλλά μοι πρῶτόν γε ἐκέλευσεν ἀποκόψασθαι, οὔτι κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὰς ψυχικὰς ἀλόγους ὁρμὰς καὶ κινήσεις τῇ νοερᾷ καὶ προεστώσῃ τῶν ψυχῶν ἡμῶν αἰτίᾳ τὰ περιττὰ καὶ μάταια· ἐπὶ νοῦν δὲ ἔδωκεν αὕτη λόγους τινὰς ἴσως οὐκ ἀπᾴ-
25 δοντας πάντῃ τῆς ὑπὲρ θεῶν ἀληθοῦς ἅμα καὶ εὐαγοῦς ἐπι- d στήμης. Ἀλλ' ἔοικα γάρ, ὥσπερ οὐκ ἔχων ὅ τι φῶ, κύκλῳ περιτρέχειν· ἐμοὶ δὲ πάρεστι μὲν καὶ καθ' ἕκαστον ἐπιόντι σαφεῖς καὶ τηλαυγεῖς αἰτίας ἀποδοῦναι, τοῦ χάριν ἡμῖν οὐ θέμις ἐστὶ προσφέρεσθαι ταῦτα ὧν ὁ θεῖος εἴργει θεσμός·
30 καὶ ποιήσω γε αὐτὸ μικρὸν ὕστερον· ἄμεινον δὲ νῦν ὥσπερ τύπους τινὰς προθεῖναι καὶ κανόνας, οἷς ἑπόμενοι, κἄν τι πολλάκις ὑπὸ τῆς σπουδῆς παρέλθῃ τὸν λόγον, ἕξομεν ὑπὲρ τούτων κρῖναι.

**15.** Προσήκει δὲ πρῶτον ὑπομνῆσαι διὰ βραχέων τίνα τε 175 ἔφαμεν εἶναι τὸν Ἄττιν καὶ τί τὴν ἐκτομήν, τίνος τε εἶναι σύμβολα τὰ μετὰ τὴν ἐκτομὴν ἄχρι τῶν Ἱλαρίων γινόμενα καὶ τί βούλεσθαι τὴν ἁγνείαν. Ὁ μὲν οὖν Ἄττις ἐλέγετο
5 αἰτία τις οὖσα καὶ θεός, ὁ προσεχῶς δημιουργῶν τὸν ἔνυλον κόσμον, ὃς μέχρι τῶν ἐσχάτων κατιὼν ἵσταται ὑπὸ τῆς ἡλίου δημιουργικῆς κινήσεως ὅταν ἐπὶ τῆς ἄκρως ὡρισμένης τοῦ παντὸς ὁ θεὸς γένηται περιφερείας, οὗ τῆς ἰσημερίας τοῦ-

13 et 14. φησι(ν) V: φασι(ν) Hertlein, prob. Rochefort, sed cf. *Misop.* 28, 1 cum adn. 17. εἰδέναι Rochefort εἴδεσθαι V εἴσεσθαι Hertlein, prob. Ugenti 19. δὲ del. Petavius 25. ἅμα Hertlein: ἀλλὰ V, maluit Ugenti 28. ‹τὰς› αἰτίας Klimek

dicono, per esempio, che si possono mangiare i gambi degli ortaggi, ma che le radici sono proibite, come le rape. Dicono che si mangiano i fichi, non le melagrane e, oltre a esse, le mele. Più volte ho sentito mormorare queste critiche, e in passato le ho fatte anch'io, ma di tutti mi sembra di essere il solo profondamente grato agli dei sovrani e soprattutto alla Madre degli dei. Oltre che per tanti altri benefici, le debbo particolare gratitudine per non avermi lasciato vagare come nelle tenebre; invece mi ordinò in primo luogo non qualche amputazione fisica ma, con l'intervento della causa intelligente e primordiale delle nostre anime, di recidere tutto ciò che era superfluo e vano negli impulsi irragionevoli e nei moti della mia anima: ella mi diede alcune convinzioni che forse non sono del tutto in disaccordo con la conoscenza vera e pia degli dei. Comunque, mi sembra di girare in tondo, come se non sapessi cosa dire. Ma posso addurre, per ogni questione, motivi chiari e palesi per cui non ci è consentito consumare quei cibi, che la legge sacra proibisce; lo farò tra poco. Per il momento, è meglio che enunci qualche norma e regola che dobbiamo osservare per poter dare un giudizio in merito, sebbene la fretta possa far sì che spesso la mia argomentazione conosca omissioni.

15. In primo luogo, dobbiamo ricordare brevemente chi sia per noi Attis e cosa sia la sua mutilazione, cosa simboleggino le cerimonie che si svolgono da questa mutilazione fino alle Ilarie, e cosa si intenda con il rito di purificazione. Attis dunque fu definito una causa prima e un dio, il diretto creatore del mondo materiale che, nella sua discesa fino al limite estremo, viene arrestato dal movimento creativo del sole, quando questo dio raggiunge il vertice della circonferenza delimitata

14, 20. Cf. Iulian. *in Hel. reg.* 131 a

νομά ἐστι κατὰ τὸ ἔργον. Ἐκτομὴν δὲ ἐλέγομεν εἶναι τῆς b
10 ἀπειρίας τὴν ἐποχήν, ἣν οὐκ ἄλλως ἢ διὰ τῆς ἐπὶ τὰς
πρεσβυτέρας καὶ ἀρχηγικωτέρας αἰτίας ἀνακλήσεώς τε καὶ
ἀναδύσεως συμβαίνειν. Αὐτῆς δὲ τῆς ἁγνείας φαμὲν τὸν
σκοπὸν ἄνοδον τῶν ψυχῶν.

**16.** Οὐκοῦν οὐκ ἐᾷ πρῶτον σιτεῖσθαι τὰ κατὰ γῆς δυό-
μενα σπέρματα· ἔσχατον μὲν γὰρ τῶν ὄντων ἡ γῆ. Ἐνταῦθα
δέ φησιν ἀπελαθέντα καὶ Πλάτων τὰ κακὰ στρέφεσθαι, καὶ
διὰ τῶν λογίων οἱ θεοὶ σκύβαλον αὐτὸ πολλαχοῦ καλοῦσι, c
5 καὶ φεύγειν ἐντεῦθεν [πολλαχοῦ] παρακελεύονται. Πρῶτον
οὖν ἡ ζωογόνος καὶ προμηθὴς θεὸς οὐδὲ ἄχρι τῆς τῶν σω-
μάτων τροφῆς ἐπιτρέπει τοῖς κατὰ γῆς δυομένοις χρῆσθαι,
παραινοῦσά γε πρὸς τὸν οὐρανόν, μᾶλλον δὲ καὶ ὑπὲρ τὸν
οὐρανὸν βλέπειν. Ἑνί τινες κέχρηνται σπέρματι, τοῖς λοβοῖς,
10 οὐ σπέρμα μᾶλλον ἢ λάχανον αὐτὸ νομίζοντες εἶναι τῷ
πεφυκέναι πως ἀνωφερὲς καὶ ὀρθὸν καὶ οὐδὲ ἐρριζῶσθαι d
κατὰ τῆς γῆς· ἐρρίζωται δέ, ὥσπερ οὖν ἐκ δένδρου κιττοῦ
τινος ἢ καὶ ἀμπέλου καρπὸς ἤρτηται τῆς καλάμης. Ἀπη-
γόρευται μὲν οὖν ἡμῖν σπέρματι χρῆσθαι διὰ τοῦτο φυτῶν,
15 ἐπιτέτραπται δὲ χρῆσθαι καρποῖς καὶ λαχάνοις, οὐ τοῖς
χαμαιζήλοις, ἀλλὰ τοῖς ἐκ γῆς αἰρομένοις ἄνω μετεώροις.
Ταύτῃ τοι καὶ τῆς γογγυλίδος τὸ μὲν γεωχαρές, ὡς χθόνιον,
ἐπιτάττει παραιτεῖσθαι, τὸ δὲ ἀναδυόμενον ἄνω καὶ εἰς
ὕψος αἰρόμενον, ὡς αὐτὸ τοῦτο καθαρὸν τυγχάνον, δίδωσι 176
20 προσενέγκασθαι. Τῶν γοῦν λαχάνων, ὁρμένοις μὲν συγχωρεῖ
χρῆσθαι, ῥίζαις δὲ ἀπαγορεύει καὶ μάλιστα ταῖς ἐντρεφομέ-
ναις καὶ συμπαθούσαις τῇ γῇ. Καὶ μὴν καὶ τῶν δένδρων,

16, 5. ex Wyttenbach (ad Plat. *Phd.* 111 a) del. Rochefort  12. οὖν Asmus: οὐκ V, del. Petavius. Ad οὖν pleonasticum cf. *Epist. Them.* p. 6, 18 Prato-Fornaro [255 d 3] cum adn.  13. τῆς καλάμης (subaud. ἐκ) V: « deesse nonnulla puto, quibus triticei seminis mentio fiat; quod quidem καλάμη sustinet » Petavius  καὶ καλάμης Hertlein ‹ἢ› καὶ καλάμης Boulenger ‹κατὰ› τῆς καλάμης Ugenti auctore Asmus  ἐκ κλήματος Rochefort

dell'universo, il cui nome per via dei suoi effetti è equinozio. Abbiamo detto che la mutilazione significa l'arresto della corsa verso l'infinito, che non può prodursi se non attraverso il richiamo e la resurrezione di Attis alle cause più antiche e originarie. Abbiamo anche detto che lo scopo del rito di purificazione è l'ascesa delle anime.

16. Quindi la legge sacra in primo luogo non consente di nutrirsi di quei semi che sono sotto terra: la terra infatti è l'ultimo degli esseri. Anche Platone dice che in essa si muove il male scacciato dagli dei e spesso negli oracoli gli dei chiamano la terra un rifiuto, e ci esortano a fuggirne. Dunque, in primo luogo, la dea, generatrice di vita e provvidenziale, non permette di far uso di quanto si immerge nella terra, neppure come nutrimento dei corpi, esortandoci a guardare il cielo, ed ancora più in là. Alcuni usano un solo seme, i baccelli, poiché lo considerano un legume più che un seme, in quanto per natura cresce in un certo senso all'insù e diritto, e non ha radici sotto terra: le sue radici dunque sono come quelle delle bacche dell'edera, che aderisce a un albero, o dell'uva che è attaccata al ceppo. Per questo a noi è proibito nutrirci dei semi delle piante, ma ci è consentito usare frutti e verdure, non però quelli che tendono verso la terra, ma di quelli che dalla terra si elevano in alto, nell'aria. Ecco perché ci viene imposto di evitare quella parte della rapa che si compiace della terra, in quanto è ctonia, mentre ci è permesso di consumare la parte che fuoriesce e si eleva verso l'alto, poiché questa di per sé è pura. La legge sacra, inoltre, ci consente di far uso dei gambi delle verdure, ma ci proibisce le radici, soprattutto quelle che si nutrono nella terra e ne sono influenzate. Quanto agli alberi, poi, non permette di distruggere e di con-

16, 2-3. Cf. Plat. *Theaet.* 176 a

μῆλα μέν, ὡς ἱερὰ καὶ χρυσᾶ καὶ τῶν ἀρρήτων ἄθλων καὶ
τελεστικῶν εἰκόνας, καταφθείρειν οὐκ ἐπέτρεψε καὶ καταναλί-
25 σκειν, ἄξιά γε ὄντα τῶν ἀρχετύπων χάριν τοῦ σέβεσθαί τε
καὶ θεραπεύεσθαι· ῥοιὰς δέ, ὡς φυτὸν χθόνιον, παρῃτήσατο b
καὶ τοῦ φοίνικος δὲ τὸν καρπόν, ἴσως μὲν ἄν τις εἴποι διὰ
τὸ μὴ γίνεσθαι περὶ τὴν Φρυγίαν, ἔνθα πρῶτον ὁ θεσμὸς
κατέστη· ἐμοὶ δὲ δοκεῖ μᾶλλον, ὡς ἱερὸν ἡλίου τὸ φυτὸν
30 ἀγήρων τε ὂν οὐ συγχωρῆσαι καταναλίσκειν ἐν ταῖς ἁγι-
στείαις εἰς τροφὴν σώματος. Ἐπὶ τούτοις ἀπηγόρευται
ἰχθύσιν ἅπασι χρῆσθαι· κοινὸν δέ ἐστι τοῦτο καὶ πρὸς
Αἰγυπτίους τὸ πρόβλημα.

17. Δοκεῖ δὲ ἔμοιγε δοιοῖν ἕνεκεν ἄν τις ἰχθύων μάλιστα c
μὲν ἀεί, πάντως δὲ ἐν ταῖς ἁγιστείαις ἀποσχέσθαι· ἑνὸς μέν,
ὅτι τούτων ἃ μὴ θύομεν τοῖς θεοῖς οὐδὲ σιτεῖσθαι προσῆκε.
Δέος δὲ ἴσως οὐδὲν μή πού τις ἐνταῦθα λίχνος καὶ γάστρις
5 ἐπιλάβηταί μου, ὥς που καὶ πρότερον ἤδη παθὼν αὐτὸ δια-
μνημονεύω, « Διὰ τί δὲ οὐχὶ καὶ θύομεν αὐτῶν πολλάκις
τοῖς θεοῖς; » εἰπόντος ἀκούσας. Ἀλλ' ἔχομέν τι καὶ πρὸς
τοῦτο εἰπεῖν· « Καὶ θύομέν γε », ἔφην, « ὦ μακάριε, ἔν τισι
τελεστικαῖς θυσίαις, ὡς ἵππον Ῥωμαῖοι, ὡς πολλὰ καὶ ἄλλα d
10 θηρία καὶ ζῷα, κύνας ἴσως Ἕλληνες Ἑκάτῃ καὶ Ῥωμαῖοι
δέ· καὶ πολλὰ παρ' ἀλλήλοις ἐστὶ τῶν τελεστικῶν, καὶ δη-
μοσίᾳ ταῖς πόλεσιν ἅπαξ τοῦ ἔτους ἢ δὶς τοιαῦτα θύματα,
ἀλλ' οὐκ ἐν ταῖς τιμητηρίοις, ὧν μόνον κοινωνεῖν ἄξιον καὶ
τραπεζοῦν θεοῖς. Τοὺς δὲ ἰχθύας ἐν ταῖς τιμητηρίοις οὐ

24. καταφθείρειν Petavius: μεταφθείρειν V 25. τε Hertlein: γε V 30. ἀγήρων Petavius: ἀγήρω V
17, 10. θηρία καὶ del. Klimek 13. ὧν V, defendit Ugenti: ‹ἐφ'› ὧν Petavius, prob. Rochefort

sumare i pomi, perché sono sacri e dorati, e rappresentano gli ineffabili premi dell'iniziazione ai misteri, meritando la nostra venerazione e la nostra adorazione in virtù dei loro archetipi originari. Le melagrane sono proibite come frutto ctonio; così il frutto della palma, forse, ha congetturato qualcuno, per il fatto che la palma non cresce in Frigia, dove la prescrizione fu stabilita per la prima volta. A me sembra piuttosto che il motivo, per cui non ci è consentito consumare i suoi frutti per nutrirci durante i sacri riti, sia che questo albero è sacro al sole e non invecchia. Il divieto infine si estende a ogni tipo di pesce: questo impedimento è comune a noi e agli Egiziani.

17. È mia opinione che siano due i motivi per cui ci si deve astenere sempre dai pesci, e soprattutto durante le feste <
religiose: il primo motivo è che non ci si deve cibare di quanto non si sacrifica agli dei. Certo, non debbo temere che qualche ingordo, schiavo del proprio ventre, ora se la prenda con me, per quanto ricordi di aver già sperimentato, in precedenza, una simile reazione, quando mi sentii dire: « Ma perché? Forse che spesso non sacrifichiamo pesci agli dei? ». Comunque, avevo una risposta anche su questo punto: « Mio egregio signore » dissi « è vero che facciamo offerte di pesce in certi sacrifici misterici, come i Romani sacrificano un cavallo e molti altri animali selvatici e domestici, e come anche i Greci e i Romani offrono cani ad Ecate. E durante i sacrifici votivi molte vittime sono offerte presso entrambi i popoli; questi sacrifici si offrono a spese pubbliche, da parte delle città, una o due volte l'anno, ma non nei sacrifici solenni, i soli di cui sia buono e giusto offrire una parte agli dei e mettere in tavola <
di fronte a loro. Dunque, noi non sacrifichiamo i pesci nei

32-3. Cf. Hdt. II 37
17, 9. Cf. Plut. *Quaest. Rom.* 97; Ov. *Fast.* IV 733 10. Cf. Ov. *ibid.* 908; 936-42; Plin. *Nat. hist.* XVIII 29

15 θύομεν ὅτι μηδὲ νέμομεν, μηδὲ τῆς γενέσεως αὐτῶν ἐπι-
μελούμεθα, μήτε ἡμῖν εἰσιν ἀγέλαι καθάπερ προβάτων καὶ 177
βοῶν οὕτω δὲ καὶ τῶν ἰχθύων. Ταῦτα μὲν γὰρ ὑφ' ἡμῶν
βοηθούμενα τὰ ζῷα καὶ πληθύνοντα διὰ τοῦτο δικαίως ἂν
ἡμῖν εἴς τε τὰς ἄλλας χρείας ἐπικουροίη καὶ πρό γε τῶν ἄλ-
20 λων ἐς <τὰς> τιμητηρίους θυσίας ». Εἷς μὲν δὴ λόγος οὗτος,
δι' ὃν οὐκ οἶμαι δεῖν ἰχθῦν ἐν ἁγνείας καιρῷ προσφέρεσθαι
τροφήν· ἕτερος δέ, ὃν καὶ μᾶλλον ἡγοῦμαι τοῖς προειρημέ-
νοις ἁρμόζειν, ὅτι τρόπον τινὰ καὶ αὐτοὶ κατὰ τοῦ βυθοῦ
δεδυκότες εἶεν ἂν χθονιώτεροι τῶν σπερμάτων· ὁ δὲ ἐπιθυμῶν b
25 ἀναπτῆναι καὶ μετέωρος ὑπὲρ τὸν ἀέρα πρὸς αὐτὰς <τὰς>
οὐρανοῦ πτῆναι κορυφὰς δικαίως ἂν ἀποστρέφοιτο πάντα
τὰ τοιαῦτα, μεταθέοι δὲ καὶ μετατρέχοι τὰ τεινόμενα πρὸς
τὸν ἀέρα καὶ σπεύδοντα πρὸς τὸ ἄναντες καί, ἵνα τι καὶ
ποιητικὸν εἴπω, πρὸς τὸν οὐρανὸν ὁρῶντα. Ὄρνισιν οὖν
30 ἐπιτρέπει χρῆσθαι πλὴν ὀλίγων, οὓς ἱεροὺς εἶναι πάντη
συμβέβηκε, καὶ τῶν τετραπόδων τοῖς συνήθεσιν ἔξω τοῦ
χοίρου. Τοῦτον δὲ ὡς χθόνιον πάντη <τῇ> μορφῇ τε καὶ c
τῷ βίῳ καὶ αὐτῷ τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ, περιττωματικός τε
γὰρ καὶ παχὺς τὴν σάρκα, τῆς ἱερᾶς ἀποκηρύττει τροφῆς.
35 Φίλον γὰρ εἶναι πεπίστευται θῦμα τοῖς χθονίοις θεοῖς οὐκ
ἀπεικότως· ἀθέατον γάρ ἐστιν οὐρανοῦ τουτὶ τὸ ζῷον, οὐ
μόνον οὐ βουλόμενον, ἀλλ' οὐδὲ πεφυκὸς ἀναβλέψαι ποτέ.
Τοιαύτας μὲν δὴ αἰτίας ὑπὲρ τῆς ἀποχῆς ὧν ἀπέχεσθαι δεῖ
εἴρηκεν ὁ θεῖος θεσμός· οἱ ξυνιέντες δὲ κοινούμεθα τοῖς
40 ἐπισταμένοις θεούς. d

**18.** Ὑπὲρ δὲ ὧν ἐπιτρέπει χρῆσθαι λέγομεν τοσοῦτον ὡς

15-6. μηδὲ ... μηδὲ ... μήτε V, defendit Ugenti: μήτε ... μήτε ... μήτε Hertlein μηδὲ ... μήτε ... μήτε Rochefort 20. suppl. Boulenger 25. suppl. Boulenger 29. ποιητικὸν V, defendit Ugenti: ποιητικώτερον Naber, prob. Wright et Rochefort (sed τι καὶ eiectis) | ὄρνισιν Hertlein auctore Petavio (τοῖς ὄρνισι): θυήνησιν V πτηνοῖς Spanhemius 32. suppl. Boulenger 38. ἀποχῆς U: -οῦ V

sacrifici solenni, perché non li alleviamo e non ci curiamo della loro riproduzione, e non abbiamo mandrie di pesci così come abbiamo mandrie di pecore e di buoi. Infatti, dal momento che alleviamo questi animali, e pertanto si moltiplicano, è giusto che, come ci sono utili per molti scopi, lo siano di preferenza per i sacrifici solenni ». Questo è uno dei motivi per cui penso che non si debbano consumare pesci in occasione dei riti di purificazione; l'altro, che ritengo ancor più congruente con quanto ho detto prima, è che i pesci, immergendosi nella profondità delle acque, in certo modo sono ancora più ctonii dei semi. Perciò, chi aspira a librarsi in alto, oltre l'aria, e a involarsi verso le cime stesse del cielo, giustamente dovrebbe astenersi da questi alimenti, e rincorrere e ricercare le tracce di ciò che tende a salire nell'aria e si alza verso le cime scoscese o, per usare un'immagine poetica, guarda verso il cielo. Tranne alcuni, che generalmente sono ritenuti sacri, siamo autorizzati a far uso di uccelli, e dei quadrupedi comuni ad eccezione del porco. Quest'animale è bandito come alimento dai riti sacri per la natura assolutamente ctonia della sua forma e del suo tipo di vita e per il carattere stesso del suo essere: la sua carne infatti è escrementizia e grassa. Non è illogico ritenere che sia una vittima cara agli dei ctonii. Questo animale non può guardare il cielo non solo perché non lo desidera, ma soprattutto perché le sue caratteristiche gli impediscono di guardare verso l'alto. Queste sono le ragioni che ci ha dato la legge divina per l'astinenza dai cibi di cui non dobbiamo far uso: poiché le abbiamo comprese, ne facciamo parte a quanti conoscono gli dei.

18. Quanto ai cibi di cui è permesso l'uso dirò solo que-

28. Cf. Plat. *Phdr.* 247 b

οὐ πᾶσιν ἅπαντας, τὸ δυνατὸν δὲ ὁ θεῖος νόμος τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει σκοπῶν ἐπέτρεψε χρῆσθαι τουτοισὶ τοῖς πολλοῖς, οὐχ ἵνα πᾶσι πάντες ἐξ ἀνάγκης χρησώμεθα· τοῦτο μὲν γὰρ ἴσως οὐκ εὔκολον· ἀλλ' ὅπως ἐκείνῳ, ὅτῳ ἄρα πρῶτον μὲν ἡ τοῦ σώματος συγχωροίη δύναμις, εἶτά τις περιουσία συντρέχει καὶ τρίτον ἡ προαίρεσις, ἣν ἐν τοῖς ἱεροῖς οὕτως ἄξιον ἐπι- (178) τείνειν, ὥστε καὶ ὑπὲρ τὴν τοῦ σώματος δύναμιν ὁρμᾶν καὶ προθυμεῖσθαι τοῖς θείοις ἀκολουθεῖν θεσμοῖς. Ἔστι γὰρ δὴ τοῦτο μάλιστα μὲν ἀνυσιμώτερον αὐτῇ τῇ ψυχῇ πρὸς σωτηρίαν, εἰ μείζονα λόγον αὐτῇ, ἀλλὰ μὴ τοῦ σώματος τῆς ἀσφαλείας ποιήσαιτο, πρὸς δὲ καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα μείζονος καὶ θαυμασιωτέρας φαίνεται λεληθότως τῆς ὠφελείας μεταλαγχάνον. Ὅταν γὰρ ἡ ψυχὴ πᾶσαν ἑαυτὴν δῷ τοῖς θεοῖς, ὅλα (b) τὰ καθ' ἑαυτὴν ἐπιτρέψασα τοῖς κρείττοσιν, ἑπομένης οἶμαι τῆς ἁγιστείας καὶ πρό γε ταύτης τῶν θείων θεσμῶν ἡγουμένων, ὄντος οὐδενὸς λοιπὸν τοῦ ἀπείργοντος καὶ ἐμποδίζοντος – πάντα γάρ ἐστιν ἐν τοῖς θεοῖς καὶ πάντα περὶ αὐτοὺς ὑφέστηκε καὶ πάντα τῶν θεῶν ἐστι πλήρη – αὐτίκα μὲν αὐταῖς ἐλλάμπει τὸ θεῖον φῶς, θεωθεῖσαι δὲ αὗται τόνον τινὰ καὶ ῥώμην ἐπιτιθέασι τῷ συμφύτῳ πνεύματι, τοῦτο δὲ (c) ὑπ' αὐτῶν στομούμενον ὥσπερ καὶ κρατυνόμενον σωτηρίας ἐστὶν αἴτιον ὅλῳ τῷ σώματι. Τὸ δὲ ὅτι μάλιστα μὲν πάσας τὰς νόσους, εἰ δὲ μή, ὅτι τὰς πλείστας καὶ μεγίστας, ἐκ τῆς τοῦ πνεύματος εἶναι τροπῆς καὶ παραφορᾶς συμβέβηκεν, οὐδεὶς ὅστις οἶμαι τῶν Ἀσκληπιαδῶν οὐ φήσειεν· οἱ μὲν γὰρ καὶ πάσας φασίν, οἱ δὲ τὰς πλείστας καὶ μεγίστας καὶ ἰαθῆναι χαλεπωτάτας. Μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ τὰ τῶν θεῶν λόγια, φημὶ δὲ ὅτι διὰ τῆς ἁγιστείας οὐχ ἡ ψυχὴ μόνον, (d) ἀλλὰ καὶ τὰ σώματα βοηθείας πολλῆς καὶ σωτηρίας ἀξιοῦ-

18, 2. πᾶσιν i. e. cibis | ἅπαντας V, defendit Ugenti coll. lin. 4 οὐχ ἵνα πᾶσι πάντες ... χρησώμεθα: ἅπαντα Hertlein in adn., prob. Rochefort  10. ἀνυσιμώτατον Klimek  22. κρατυνόμενον Friederich coll. Plut. *Lyc.* 16 στομοῦσθαι καὶ κρατύνεσθαι: κρατούμενον V

sto. La legge divina non consente tutto a tutti ma, in considerazione delle possibilità della natura umana, ci permette di usarne il maggior numero, non perché tutti di necessità dobbiamo servirci di ognuno – cosa che certo non sarebbe facile –, ma perché, appunto, dobbiamo usare in primo luogo ciò che ci consente la nostra forza fisica, poi quello di cui ci sia una certa abbondanza e, in terzo luogo, ciò che sceglie la nostra volontà: in occasione delle cerimonie sacre, è giusto sforzarsi per superare le capacità del corpo e tendere ad uniformarsi alle leggi divine. Infatti è elemento assolutamente più efficace per la salvezza della stessa anima, se essa tiene più conto di sé che non del benessere del corpo, oltre alla considerazione che anche il corpo a sua insaputa partecipa di quel grande e splendido beneficio. Quando l'anima infatti si abbandona completamente agli dei e affida tutto ciò che la riguarda esclusivamente alle potenze superiori – e seguono le cerimonie, precedute dai riti divini, senza che, penso, non vi sia nulla di impedimento e di ostacolo, poiché tutto risiede negli dei e tutto sussiste in rapporto con loro e ne è ripieno –, allora subito la luce divina si irradia sulle nostre anime: così divinizzate, esse conferiscono un certo vigore e una certa energia al soffio vitale loro connaturato, che ne risulta come fortificato e rinvigorito, garantendo la salvezza dell'intero corpo. Certo, non ci sarà nessuno, penso, dei discepoli di Asclepio che negherà come tutte le malattie, o comunque il maggior numero delle malattie e quelle più gravi, derivino da un turbamento o da un'alterazione del soffio vitale. Alcuni dicono tutte le malattie, altri la maggior parte e le più difficili da curare. Inoltre, sono testimonianza di questo fatto gli oracoli degli dei, e affermo che non solo l'anima, ma anche il corpo, trae molto aiuto e salvezza dai riti di purificazione: « si sal-

ται· « σώζεται γάρ » φησί « καὶ τὸ πικρᾶς ὕλης περίβλημα βρότειον », οἱ θεοὶ τοῖς ὑπεράγνοις παρακελευόμενοι τῶν θεουργῶν κατεπαγγέλλονται.

**19.** Τίς οὖν ἡμῖν ὑπολείπεται λόγος, ἄλλως τε καὶ ἐν βραχεῖ νυκτὸς μέρει ταῦτα ἀπνευστὶ ξυνεῖραι συγχωρηθεῖσιν, οὐθὲν οὔτε προανεγνωκόσιν οὔτε σκεψαμένοις περὶ αὐτῶν, (179) ἀλλ' οὐδὲ προελομένοις ὑπὲρ τούτων εἰπεῖν πρὶν ἢ τὰς (5) δέλτους ταύτας αἰτῆσαι; μάρτυς δὲ ἡ θεός μοι τοῦ λόγου. Ἀλλά, ὅπερ ἔφην, τί τὸ λειπόμενον ἡμῖν; ὑπομνῆσαι τὴν θεὸν μετὰ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τοῦ Διονύσου, ὧν δὴ καὶ τὰς ἑορτὰς ἐν ταύταις ἔθετο ταῖς ἁγιστείαις ὁ νόμος, ὁρῶν μὲν τῆς Ἀθηνᾶς πρὸς τὴν Μητέρα τῶν θεῶν διὰ τῆς προνοη- (10) τικῆς ἐν ἑκατέραις ταῖς οὐσίαις ὁμοιότητος τὴν συγγένειαν, (b) ἐπισκοπῶν δὲ καὶ τὴν Διονύσου μεριστὴν δημιουργίαν, ἣν ἐκ τῆς ἑνοειδοῦς καὶ μονίμου ζωῆς τοῦ μεγάλου Διὸς ὁ μέγας Διόνυσος παραδεξάμενος, ἅτε καὶ προελθὼν ἐξ ἐκείνου, τοῖς φαινομένοις ἅπασιν ἐγκατένειμεν, ἐπιτροπεύων καὶ βα- (15) σιλεύων τῆς μεριστῆς συμπάσης δημιουργίας. Προσήκει δὲ σὺν τούτοις ὑπομνῆσαι καὶ τὸν Ἐπαφρόδιτον Ἑρμῆν· καλεῖται γὰρ οὕτως ὑπὸ τῶν μυστῶν ὁ θεὸς οὗτος, ὅσος λαμ- (c) πάδας, φησίν, ἀνάπτει Ἄττιδι τῷ σοφῷ. Τίς οὖν οὕτω παχὺς τὴν ψυχήν, ὃς οὐ συνίησιν ὅτι δι' Ἑρμοῦ μὲν καὶ (20) Ἀφροδίτης ἀνακαλεῖται πάντα πανταχοῦ τὰ τῆς γενέσεως, ἔχοντα τὸ ἕνεκά του πάντῃ καὶ πάντως, ὃ τοῦ λόγου μάλιστα

31. πικρᾶς V: μικρᾶς Rochefort (ex Talbot vers. Gallica), sed πικρά est ὕλη (i. e. σῶμα), quae animam cingit instar carceris, quoad illa suae culpae poenas solverit (cf. Plat. *Crat.* p. 400 c ... τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν (scil. τὴν ψυχήν), ἵνα σῴζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα)
19, 6. τί ... ἡμῖν; sic interpunximus ex Petavii vers. Lat. (« quid igitur reliquum nobis est? ») <εἰ μὴ> post ἡμῖν add. Rochefort, <πλὴν> Boulenger <ἢ> Ugenti in adn. | ὑμνῆσαι pro ὑπομνῆσαι coni. Hertlein (sic etiam ad lin. 16) 8. ὁρῶν Petavius: ὁρῶ V, defendit Hertlein, sed subsequens ἐπισκοπῶν in -πῶ correcto 17. ὅσος Prato: ὃς οἱ V ὅσοι Petavius, prob. Hertlein ὃς τὰς Rochefort ὃς [οἱ] Ugenti. De ὅσος = ὅς cf. Schmid IV p. 611 18. ἀνάπτει Ugenti: -ειν V, retinuerunt edd. | οὕτω Petavius: οὕτως V, accepit Rochefort

va » dicono gli oracoli « anche l'involucro mortale della amara materia », come promettono solennemente gli dei nelle loro esortazioni ai più santi tra i teurgi.

19. Cosa dunque ci resta da dire, soprattutto quando, per comporre questo discorso, non ci è stata concessa che una breve parte della notte, senza neppure poter prender fiato, < o aver fatto letture e ricerche preliminari, e anzi senza che neanche pensassimo di parlarne prima di chiedere queste tavolette? La dea mi è testimone di quanto affermo. Come dicevo, che cosa ci resta da fare? Celebrare la dea insieme ad Atena e a Dioniso, dei quali la legge ha anche fissato le feste durante queste celebrazioni. Riconosco l'affinità di Atena con la Madre degli dei a causa della similitudine della funzione provvidenziale inerente alla sostanza di entrambe le dee, e considero anche la divisibile attività creatrice di Dioniso, che il grande Dioniso ricevette dal principio vitale e uniforme del grande Zeus da cui procede: egli lo ripartisce a tutti gli esseri visibili, regolando e governando il complesso dell'attività creatrice divisibile. Nell'inno conviene celebrare con loro anche Hermes Epafrodito: così infatti questo dio è chiamato dagli iniziati, il quale – come dicono – accende le fiaccole per il saggio Attis. Chi dunque avrà mente così grossolana da non comprendere che, attraverso Hermes e Afrodite, si invocano tutti i principi della generazione universale, che dovunque e perfettamente contengono la causa finale, ciò che per antono-

18, 31-2. *Orac. Chald.* fr. 129 Des Places
19, 11. Cf. Iulian. *in Hel. reg.* 144 a

ἴδιόν ἐστιν; Ἄττις δὲ οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ μικρῷ πρόσθεν ἄφρων, νῦν δὲ ἀκούων διὰ τὴν ἐκτομὴν σοφός; Ἄφρων μὲν ὅτι τὴν ὕλην εἵλατο καὶ τὴν γένεσιν ἐπιτροπεύει, σοφὸς δὲ
25 ὅτι τὸ σκύβαλον τοῦτο εἰς κάλλος ἐκόσμησε καὶ τοσοῦτον d
μετέστησεν, ὅσον οὐδεμία μιμήσαιτο ἀνθρώπων τέχνη καὶ σύνεσις. Ἀλλὰ τί πέρας ἔσται μοι τῶν λόγων, ἢ δῆλον ὡς ὁ τῆς Μεγάλης ὕμνος Θεοῦ;

**20.** « Ὦ θεῶν καὶ ἀνθρώπων Μῆτερ, ὦ τοῦ μεγάλου σύνθωκε καὶ σύνθρονε Διός, ὦ πηγὴ τῶν νοερῶν θεῶν, ὦ τῶν νοητῶν ταῖς ἀχράντοις οὐσίαις συνδραμοῦσα καὶ τὴν κοινὴν ἐκ πάντων αἰτίαν παραδεξαμένη καὶ τοῖς νοεροῖς
5 ἐνδιδοῦσα, ζωογόνε θεὰ καὶ μῆτις καὶ πρόνοια καὶ τῶν ἡμε- 180
τέρων ψυχῶν δημιουργέ, ὦ τὸν μέγαν Διόνυσον ἀγαπῶσα καὶ τὸν Ἄττιν ἐκτεθέντα περισωσαμένη καὶ πάλιν αὐτὸν εἰς τὸ γῆς ἄντρον καταδυόμενον ἐπανάγουσα, ὦ πάντων μὲν ἀγαθῶν τοῖς νοεροῖς ἡγουμένη θεοῖς, πάντων δὲ ἀποπληροῦσα
10 τὸν αἰσθητὸν κόσμον, πάντα δὲ ἡμῖν ἐν πᾶσιν ἀγαθὰ χαρισαμένη, δίδου πᾶσι μὲν ἀνθρώποις εὐδαιμονίαν, ἧς τὸ κεφάλαιον ἡ τῶν θεῶν γνῶσίς ἐστι, κοινῇ δὲ τῷ Ῥωμαίων δήμῳ b
μάλιστα μὲν ἀποτρίψασθαι τῆς ἀθεότητος τὴν κηλῖδα, πρὸς δὲ καὶ τὴν τύχην εὐμενῆ συνδιακυβερνῶσαν αὐτῷ τὰ τῆς
15 ἀρχῆς πολλὰς χιλιάδας ἐτῶν, ἐμοὶ δὲ καρπὸν γενέσθαι τῆς περὶ σὲ θεραπείας ἀλήθειαν ἐν τοῖς περὶ θεῶν δόγμασιν, ἐν θεουργίᾳ τελειότητα, πάντων ἔργων, οἷς προσερχόμεθα περὶ τὰς πολιτικὰς καὶ στρατιωτικὰς τάξεις, ἀρετὴν μετὰ τῆς ἀγαθῆς τύχης καὶ τὸ τοῦ βίου πέρας ἄλυπόν τε καὶ εὐδό- c
20 κιμον μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος τῆς ἐπὶ τῇ παρ' ὑμᾶς πορείᾳ. »

26. οὐδεμί' <ἂν> Hertlein

masia è reputato *Logos*? E questo *Logos* non è Attis che poco prima era dissennato, ma che ora è chiamato saggio per la sua mutilazione? Era dissennato dal momento che preferiva la materia e presiedeva alla generazione; tuttavia ora è saggio, poiché ha reso così bella questa sozzura da trasformarla in qualcosa che nessuna arte o intelligenza umana saprebbe imitare. Ma quale sarà la conclusione del mio discorso, se non evidentemente un inno alla grande Dea?

**20.** « O Madre degli dei e degli uomini, che siedi al fianco < di Zeus e ne condividi il trono, o fonte degli dei intelligenti, tu che procedi con le sostanze immacolate degli dei intellegibili e da tutti loro ricevi la causa comune delle cose e la trasmetti agli dei intelligenti; o dea generatrice di vita, tu che sei consiglio e provvidenza e creatrice delle nostre anime, tu che ami il grande Dioniso e hai salvato Attis quando fu esposto e lo hai risollevato quando precipitò nell'antro della terra; tu che per gli dei intelligenti sei il principio di tutti i beni e riempi di tanti doni questo mondo sensibile, tu che a tutti rendi la grazia di tutti i beni, concedi ad ogni uomo la felicità, il cui fondamento risiede nella conoscenza degli dei, e in comune al popolo romano soprattutto di liberarsi dalla peste dell'empietà, e inoltre la benevolenza della fortuna, che regga con lui le sorti dell'impero per molte migliaia di anni; a me infine, come frutto della mia devozione per te, concedi la verità nei dogmi che riguardano gli dei, la perfezione nella teurgia e la virtù, accompagnata dalla buona fortuna, in tutto quanto stiamo per intraprendere in ambito politico e militare, e che la fine della mia vita sia libera dal dolore e gloriosa nella buona speranza di poter salire fino a voi ».

20, 5. Cf. Salust. *de diis* IV 8, 2   12. Cf. Iulian. *contra Heracl.* 221 d   13. Cf. *ibid.* 234 c

A HELIOS RE

La redazione del discorso *A Helios re* è legata alla ricorrenza, nel calendario liturgico pagano, delle feste del Sole, che a Roma si celebravano il 25 dicembre. È infatti proprio verso la fine del 362, quando Giuliano si trovava ad Antiochia ormai da quattro mesi, che si deve fissare la data di stesura dell'orazione già definita, a ragione, un « sermone natalizio ». La stretta connessione del discorso con una determinata festa religiosa non è casuale: Giuliano è indotto a celebrare Helios non solo dalla sua devozione personale verso il dio, ma anche dalla sua carica specifica di imperatore-sacerdote secondo la tradizione, κατὰ τὰ πάτρια μέγας ἀρχιερεύς.

Il discorso *A Helios* segue dunque di una settimana, o poco più, un'altra operetta composta per un'antica festività, quella dei Saturnali, dedicata anch'essa all'antico amico e compagno di fede Saturninio Secundo Salustio[1]. Ma se nei *Cesari*, questa sorprendente rassegna di imperatori fatta da un altro imperatore – un improbabile tribunale storico appena mascherato dalla finzione satirica –, affiorava a tratti l'intento propagandistico di Giuliano, con

[1] Giuliano lo conobbe in Gallia all'epoca in cui era Cesare (356-359). I loro rapporti erano talmente stretti che al suo richiamo a corte, dovuto alle macchinazioni dei collaboratori di Costanzo, Giuliano scrisse un'orazione autoconsolatoria. Nel 361 lo nominò prefetto del pretorio d'Oriente. Alla morte di Giuliano Salustio rifiutò l'Impero in ragione della sua tarda età (Ammiano, XXV 3, 14 e 21). Il suo nome, che in latino suona Saturninius Secundus Salutius, è di regola reso in greco con Σαλούστιος (per tale motivo in questa edizione viene sempre italianizzato con Salustio). Non deve essere confuso con quel Flavius Sallustius (cfr. PLRE, *Flavius Sallustius*, 5, pp. 797-8) di origine spagnola che fu prefetto delle Gallie dal 361 al 363 e console nel 363, anche lui pagano e anche lui legato a Giuliano. Quale di questi due personaggi sia l'autore del trattatello neoplatonico *De diis et mundo* è questione controversa anche se ora si tende ad attribuirlo al primo (cfr. Bowersock, p. 125; per un aggiornato *status quaestionis* cfr. G. Rinaldi, *Sull'identificazione dell'autore del* περὶ θεῶν καὶ κόσμου, in « Koinonia » II 1978, pp. 117-52). Per il trattato in generale è fondamentale A. D. Nock, *Sallustius concerning the Gods and the Universe*, Cambridge 1924; cfr. anche G. Rochefort, *Saloustios. Des dieux et du monde*, Paris 1960.

non poche concessioni all'urgenza della polemica contingente, il nostro discorso si caratterizza per il suo tono equilibrato e per la sua serenità. Certo il lettore avvertirà a tratti un senso di imbarazzo di fronte a un testo come questo, difficile e complesso. Tuttavia non potrà non coglierne la nettezza e la coerenza della struttura, in ragione delle tre parti in cui esso si articola (l'origine e la sostanza di Helios; le sue attività e le sue potenze; i suoi doni e il suo patronato su Roma) e che risultano equilibrate e funzionali.

È giusto dare rilievo alla struttura del discorso perché non vanno sottovalutati i meriti di Giuliano scrittore e la sua formazione retorica: si deve ricordare che la nostra orazione appartiene a un genere letterario ben preciso, il cui modello è rappresentato da quel particolare tipo di inno, l'inno « fisico », per la cui composizione il retore Menandro dava delle norme ben precise.

Il discorso è ricco di elementi autobiografici. Giuliano ci narra con accenti di autentica commozione la sua personale vicenda di devoto di Helios, in una ripresa e in una riconferma della tradizione della sua famiglia che, quale detentrice del potere sul mondo, aveva la missione di tutelare, per sé stessa e per il bene dell'impero, la più autentica – e antica – fede ellenica. E poiché antico è sinonimo di tutto ciò che è buono e bello in materia religiosa, non a caso Giuliano ha cura di sottolineare che non « innova » ogniqualvolta la sua esegesi può suscitare tale impressione. Ma l'innovazione, in realtà, c'è davvero, anche se le testimonianze di Omero, Esiodo e Platone – di cui è utilizzato soprattutto il *Timeo* – sono spesso invocate per provare il contrario. I particolarissimi connotati che la religione solare assume in Giuliano, hanno poco a che vedere con il paganesimo classico. Gli elementi di novità sono molteplici e si possono attribuire non soltanto al mitraismo, che pure Giuliano professava, e agli estremi sviluppi del neoplatonismo, ma anche al cristianesimo stesso. Non si dimenticherà che, proprio in quei medesimi mesi invernali trascorsi a Antiochia, Giuliano scrisse il suo grande trattato *Contro i Galilei*, in cui alla Bibbia era contrapposto il *Timeo*, a Mosè Platone, a Cristo Asclepio.

Ma Giuliano nella delineazione del suo sistema solare non è solo: la distinzione di tre mondi, uno intelligibile, uno intelligente e uno visibile, è il debito più palese che egli ha nei confronti del suo maestro ideale, cioè di Giamblico che, novello Platone, è per lui fonte di ogni sapienza filosofica e religiosa. E al centro di questi tre mondi, signore del mondo intelligente è Helios re che, in virtù della sua « medietà », esercita la funzione di agente coordinatore e unificatore dell'universo. Ma tali verità non si possono penetrare se non attraverso lo studio dei fenomeni naturali e l'ammirazione dei benefici che il Sole elargisce al nostro mondo. Così il cielo torna ad essere, come per Platone, maestro di ogni umana sapienza:

la sua contemplazione dovrà guidare gli uomini, che amano il sapere, alle verità supreme, mentre gli empi e gli stolti si comporteranno come i cristiani che, simili ad animali privi del lume della ragione, tengono lo sguardo rivolto a terra.

# ΙΟΥΛΙΑΝΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ
# ΕΙΣ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΕΑ ΗΛΙΟΝ
## ΠΡΟΣ ΣΑΛΟΥΣΤΙΟΝ

1. Προσήκειν ὑπολαμβάνω τοῦ λόγου τοῦδε μάλιστα μὲν 130 b
ἅπασιν

ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει,

καὶ τοῦ εἶναι καὶ λογικῆς ψυχῆς καὶ νοῦ μετείληφεν, οὐχ
5 ἥκιστα δὲ τῶν ἄλλων ἁπάντων ἐμαυτῷ· καὶ γάρ εἰμι τοῦ
βασιλέως ὀπαδὸς Ἡλίου. Τούτου δὲ ἔχω μὲν οἴκοι παρ' c
ἐμαυτῷ τὰς πίστεις ἀκριβεστέρας· ὃ δέ μοι θέμις εἰπεῖν
καὶ ἀνεμέσητον, ἐντέτηκέ μοι δεινὸς ἐκ παίδων τῶν αὐγῶν
τοῦ θεοῦ πόθος, καὶ πρὸς τὸ φῶς οὕτω δὴ τὸ αἰθέριον ἐκ
10 παιδαρίου κομιδῇ τὴν διάνοιαν ἐξιστάμην, ὥστε οὐκ εἰς
αὐτὸν μόνον ἀτενὲς ὁρᾶν ἐπεθύμουν, ἀλλὰ καί, εἴ ποτε
νύκτωρ ἀνεφέλου καὶ καθαρᾶς αἰθρίας οὔσης προέλθοιμι, d
πάντα ἀθρόως ἀφεὶς τοῖς οὐρανίοις προσεῖχον κάλλεσιν,
οὐκέτι ξυνιεὶς οὐδὲ<ν> εἴ τι λέγοι τις πρός με οὔτε αὐ-
15 τὸς ὅ τι πράττοιμι προσέχων· ἐδόκουν τε περιεργότερον
ἔχειν πρὸς αὐτὰ καὶ πολυπράγμων τις εἶναι, καί μέ τις

1, 3. ἔπι πνείει Hom.: ἐπιπνείει codd. 4. καὶ νοῦ om. f | μετείληφεν Hertlein: μετειληφέναι (ναι in ras. et prior accentus evanidus) V -ειληφότα f 8. δεινὸς: δεινῶς T et a. c., ut vid., R δεινᾶ G 14. ξυνιεὶς: ξυνεὶς Petavius | suppl. ed. pr. | εἴ τι (ex τις corr.) λέγοι τις V: εἴ τις λέγοι τι K C, acceperunt edd. εἴ τι λέγοιτο h 14-5. αὐτὸς V: ἐμαυτὸν f ἐμαυτῷ ed. pr. αὐτὸς ἐμαυτῷ Petavius, prob. Lacombrade

# L'IMPERATORE GIULIANO
# A HELIOS RE
## DEDICATO A SALUSTIO

1. Ritengo che questo discorso riguardi in modo particolare tutto

> ciò che sulla terra respira e si muove,

e che è partecipe dell'esistenza, dell'anima razionale e dell'intelletto, ma che più di tutti gli altri riguardi me stesso: io infatti sono un seguace di Helios re. Le prove più sicure di quanto affermo le posseggo presso di me, a casa mia; però, almeno questo posso dire senza timore di sacrilegio, che i raggi del dio hanno suscitato in me, sin dall'infanzia, uno struggimento incontenibile. Non ero che un fanciullo e già la mia mente era attratta a tal punto da quella luce eterea che non mi appagavo solo di tenervi fisso lo sguardo, ma che anche, se mai la notte uscivo in un cielo limpido e senza nubi, dimenticavo d'un tratto qualsiasi cosa e dedicavo ogni mia attenzione alle bellezze celesti, senza neppure intendere quel che mi si diceva o prestare attenzione a quel che io stesso facevo. Davo l'impressione di nutrire per queste cose un interesse eccessivo e inopportuno, e già c'era chi sospettava che

1, 3. Cf. Hom. *Il.* XVII 447 et *Od.* XVIII 130; Cleanth. fr. 537, v. 5 (*SVF* I, p. 122)

ἤδη ἀστρόμαντιν ὑπέλαβεν ἄρτι γενειήτην. Καίτοι νὴ τοὺς 131
θεοὺς οὔποτε τοιαύτη βίβλος εἰς ἐμὰς ἀφῖκτο χεῖρας, οὔτε
ἠπιστάμην ὅ τί ποτέ ἐστι τὸ χρῆμα πώποτε. Ἀλλὰ τί ταῦτα
20 ἐγώ φημι, μείζω ἔχων εἰπεῖν, εἰ φράσαιμι ὅπως ἐφρόνουν τὸ
τηνικαῦτα περὶ θεῶν; λήθη δὲ ἔστω τοῦ σκότους ἐκείνου.
Τὸ δὲ ὅτι με τὸ οὐράνιον πάντῃ περιήστραψε φῶς ἤγειρέ
τε καὶ παρώξυνεν ἐπὶ τὴν θέαν, ὥστε ἤδη καὶ τῆς σελήνης
τὴν ἐναντίαν πρὸς τὸ πᾶν αὐτὸς ἀπ' ἐμαυτοῦ κίνησιν ξυνεῖ-
25 δον, οὐδενί πω ξυντυχὼν τῶν τὰ τοιαῦτα φιλοσοφούντων, b
ἔστω μοι τὰ ῥηθέντα σημεῖα.

**2.** Ζηλῶ μὲν οὖν ἔγωγε τῆς εὐποτμίας καὶ εἴ τῳ τὸ σῶμα
παρέσχε θεὸς ἐξ ἱεροῦ καὶ προφητικοῦ συμπαγὲν σπέρματος
ἀναλαβόντι σοφίας ἀνοῖξαι θησαυρούς· οὐκ ἀτιμάζω δὲ ταύ-
την, ἧς ἠξιώθην αὐτὸς παρὰ τοῦ θεοῦ τοῦδε μερίδος, ἐν τῷ
5 κρατοῦντι καὶ βασιλεύοντι τῆς γῆς γένει τοῖς κατ' ἐμαυτὸν
χρόνοις γενόμενος, ἀλλ' ἡγοῦμαι <μὴ> καινότερον μέν, εἴπερ c
χρὴ πείθεσθαι τοῖς σοφοῖς, ἁπάντων ἀνθρώπων εἶναι τοῦτον
κοινὸν πατέρα (λέγεται γὰρ ὀρθῶς ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεν-
νᾶν καὶ ἥλιος), ψυχὰς <δὲ> οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ
10 παρὰ τῶν ἄλλων θεῶν σπείρειν εἰς γῆν· ἐφ' ὅ τι δὲ χρῆμα,
δηλοῦσιν αὗται τοῖς βίοις οὓς προαιροῦνται. Κάλλιστον μὲν
οὖν, εἴ τῳ ξυνηνέχθη καὶ πρὸ τριγονίας ἀπὸ πολλῶν πάνυ
προπατόρων ἐφεξῆς τῷ θεῷ δουλεῦσαι, μεμπτὸν δὲ οὐδὲ
ὅστις, ἐπεγνωκὼς ἑαυτὸν τοῦ θεοῦ τοῦδε θεράποντα φύσει, d

17. ὑπέλαβεν V: ὑπελάμβανεν f ὑπέλαβεν <ἂν> dubit. Lacombrade | γενειήτην V: γενειῶντα f 18. οὔποτε V: οὔπω f 20. τὸ V et p. c., ut vid., T: τῶ codd. rell. (om. R) 21. <τῶν> θεῶν dubit. Marcilius 22. τὸ δὲ: τοῦ δὲ Reiske | περιήστραψε V: -ήστραπτε G T et (sed αι suprascr.) C, praetulerunt edd. -ήστραπται K R 25. ξυντυχὼν: συντυχὼν K C. Atticas, quae dicuntur, formas Iulianus praefert, sed codices saepius sibi non constant. Non notabitur amplius | τὰ: om. K C

2, 3. ἀτιμάζω C G R V (ex -ων) et, ut vid., T (evanidum ν): -ων K 6. suppl. Prato | καινότερον f (in mg. κοιν- R), cf. 31, 8 sq. τοῦτο δὲ αὐτὸ ... λέγοντες οὐ καινοτομοῦμεν, εἴπερ ὀρθῶς ἀκούομεν: κοινότερον V, acceperunt edd., deleverit Petavius 9. suppl. ed. pr.

fossi un astrologo, benché non avessi più di qualche pelo sul mento. Eppure, per gli dei, mai mi venne tra le mani un libro su questi argomenti; anzi, non sapevo neppure di che cosa si trattasse. Ma perché dico ciò, quando potrei dire cose assai più importanti, se parlassi dei miei sentimenti di allora verso gli dei? Cada l'oblio su quel periodo di tenebre! La luce celeste si irradiava da ogni parte intorno a me e mi risvegliava e stimolava alla contemplazione, al punto che potei comprendere da solo, senza ancora aver avuto contatto con alcun esperto in materia, che il movimento della luna è opposto a quello dell'universo: a prova di ciò deve bastare quanto ho appena detto.

**2.** Io invidio la fortuna dell'uomo al quale il dio ha concesso un corpo generato da un seme santo e profetico e che può scoprire così i tesori della sapienza; non disconosco tuttavia la sorte di cui mi ha ritenuto degno il dio Helios, facendomi nascere nella famiglia che ai miei tempi domina e regna < sulla terra. Ritengo comunque che, se bisogna credere ai sapienti, non è una novità che questo dio sia il padre comune di tutti gli uomini (a buon diritto, infatti, si dice che l'uomo è generato dall'uomo e da Helios) e che semini sulla terra non solo le anime che procedono da lui, ma anche quelle che procedono dagli altri dei; per quale fine, lo mostrano le anime stesse con le vite che scelgono. È dunque grandissimo privilegio per un uomo essere preceduto, nel servizio di questo dio, da una serie lunga, ininterrotta, di antenati, per più di < tre generazioni, ma neppure deve considerarsi degna di biasimo la sorte di chi per natura si riconosce predestinato al

2, 8-9. Cf. Arist. *Phys.* II (2) 194 b 13 et infra, 30, 20-1

μόνος ἐξ ἁπάντων ἢ ξὺν ὀλίγοις αὑτὸν ἐπιδίδωσι τῇ θεραπείᾳ τοῦ δεσπότου.

3. Φέρε οὖν, ὅπως <ἂν> οἷοί τε ὦμεν, ὑμνήσωμεν αὐτοῦ τὴν ἑορτήν, ἣν ἡ βασιλεύουσα πόλις ἐπετησίοις ἀγάλλει θυσίαις. Ἔστι μὲν οὖν, εὖ οἶδα, χαλεπὸν καὶ τὸ ξυνεῖναι περὶ αὐτοῦ μόνον ὁπόσος τίς ἐστιν ὁ ἀφανὴς ἐκ τοῦ φανεροῦ λογισαμένῳ, φράσαι δὲ ἴσως ἀδύνατον, εἰ καὶ τῆς ἀξίας ἔλαττον ἐθελήσειέ τις. Ἐφικέσθαι μὲν γὰρ τοῦ πρὸς ἀξίαν εὖ οἶδα ὅτι τῶν ἁπάντων οὐθεὶς ἂν δύναιτο, τοῦ μετρίου δὲ μὴ διαμαρτεῖν ἐν τοῖς ἐπαίνοις τὸ κεφάλαιόν ἐστι τῆς ἀνθρωπίνης ἐν τῷ δύνασθαι φράζειν δυνάμεως. Ἀλλ' ἔμοιγε τούτου παρασταίη βοηθὸς ὅ τε λόγιος Ἑρμῆς ξὺν ταῖς Μούσαις ὅ τε Μουσηγέτης Ἀπόλλων, ἐπεὶ καὶ αὐτῷ προσήκει τῶν λόγων, καὶ δοῖεν δὲ εἰπεῖν ὁπόσα τοῖς θεοῖς φίλα λέγεσθαί τε καὶ πιστεύεσθαι περὶ αὐτῶν.

4. Τίς οὖν ὁ τρόπος ἔσται τῶν ἐπαίνων; ἢ δῆλον ὅτι περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, καὶ ὅθεν προῆλθε, καὶ τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἐνεργειῶν διελθόντες ὁπόσαι φανεραὶ ὅσαι τε ἀφανεῖς, καὶ περὶ τῆς τῶν ἀγαθῶν δόσεως, ἣν κατὰ πάντας ποιεῖται τοὺς κόσμους, οὐ παντάπασιν ἀπᾴδοντα ποιησόμεθα τῷ θεῷ τὰ ἐγκώμια; ῥητέον δὲ ἔνθεν.

5. Ὁ θεῖος οὗτος καὶ πάγκαλος κόσμος, ἀπ' ἄκρας ἀψῖδος οὐρανοῦ μέχρι γῆς ἐσχάτων ὑπὸ τῆς ἀλύτου συνεχόμενος τοῦ θεοῦ προνοίας, ἐξ ἀιδίου γέγονεν ἀγεννήτως ἔς τε τὸν ἐπίλοιπον χρόνον ἀίδιος, οὐχ ὑπ' ἄλλου του φρουρούμενος ἢ

3, 1. suppl. Hertlein 5. λογισαμένῳ V: -σάμενος K C G et (sed in mg. -οις) R -σάμενον T 9. δύνασθαι del. Klimek 12. δὲ Hertlein: τε codd. 13. αὐτῶν: αὐτοῦ h

4, 2. αὐτοῦ: αὐτῶν K C | προῆλθε: προῆλθον KC 3. καὶ post φανεραὶ add. f

5, 2. ἐσχάτων: ἐσχάτης ed. pr. 3. ἀγεννήτως: ἀγέννητος R (dubit. etiam Hertlein)

servizio del dio e consacra se stesso, solo fra tutti o con pochi, al culto di questo signore.

3. Orsù, dunque, cerchiamo di fare del nostro meglio per celebrare la sua festa, che la città imperiale solennizza con sacrifici annui. Lo so bene, è già difficile comprendere quanto sia grande il dio invisibile dalla contemplazione del dio visibile; esprimerlo forse è impossibile, anche se si volesse stare al di sotto del giusto. So bene, infatti, che nessuno potrebbe raggiungere un livello adeguato alla sua dignità; pertanto il non fallire un risultato discreto negli elogi è il massimo che si possa richiedere alle capacità umane di espressione. Dunque, mi assistano ora Hermes, dio dell'eloquenza, con le Muse e Apollo Musageta, poiché anche a lui è affidata la tutela dei discorsi, e mi concedano di dire quanto è caro agli dei che si dica e si creda di loro.

4. Quale sarà dunque il carattere del nostro elogio? Se tratto dell'essenza di Helios, della sua origine, dei suoi poteri, delle sue attività visibili e invisibili, dei benefici che dispensa in tutti i mondi, non è evidente che l'encomio che comporrò non sarà del tutto difforme dal dio? È bene dunque iniziare da qui.

5. Questo universo divino e assolutamente splendido, che < si estende dalla sommità della volta celeste fino all'infimo della terra, tenuto insieme dalla continua provvidenza del dio, esiste increato dall'eternità e in eterno esisterà nel futuro, conservato da nient'altro se non direttamente dal quinto ele-

5 προσεχῶς μὲν ὑπὸ τοῦ πέμπτου σώματος, οὗ τὸ κεφάλαιόν ἐστιν ἀκτὶς ἀελίου, βαθμῷ δὲ ὥσπερ δευτέρῳ τῷ νοητῷ κόσμῳ, πρεσβυτέρως δὲ ἔτι διὰ τὸν πάντων βασιλέα, περὶ ὃν πάντα ἐστίν. Οὗτος τοίνυν, εἴτε τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ καλεῖν αὐτὸν θέμις εἴτε ἰδέαν τῶν ὄντων, ὃ δή φημι τὸ νοητὸν d
10 ξύμπαν, εἴτε ἕν, ἐπειδὴ πάντων τὸ ἓν δοκεῖ πως πρεσβύτατον, εἴτε ὃ Πλάτων εἴωθεν ὀνομάζειν τἀγαθόν, αὕτη δὴ οὖν ἡ μονοειδὴς τῶν ὅλων αἰτία, πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐξηγουμένη κάλλους τε καὶ τελειότητος ἑνώσεώς τε καὶ δυνάμεως ἀμηχάνου, κατὰ τὴν ἐν αὐτῇ μένουσαν πρωτουργὸν οὐσίαν μέ-
15 σον ἐκ μέσων τῶν νοερῶν καὶ δημιουργικῶν αἰτιῶν, Ἥλιον θεὸν μέγιστον ἀνέφηνεν ἐξ ἑαυτοῦ πάντα ὅμοιον ἑαυτῷ· καθάπερ καὶ ὁ δαιμόνιος οἴεται Πλάτων, « Τοῦτον τοίνυν, » 133 λέγων, « ἦν δὲ ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ
20 νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα ».

**6.** Ἔχει μὲν δὴ τὸ φῶς αὐτοῦ αὐτὴν οἶμαι τὴν ἀναλογίαν πρὸς τὸ ὁρατόν, ἥνπερ πρὸς τὸ νοητὸν ἀλήθεια. Αὐτὸς δὲ ὁ ξύμπας, ἅτε δὴ τοῦ πρώτου καὶ μεγίστου [τῆς ἰδέας] b τἀγαθοῦ γεγονὼς ἔκγονος, ὑποστὰς αὐτοῦ περὶ τὴν μόνιμον
5 οὐσίαν ἐξ ἀιδίου, καὶ τὴν ἐν τοῖς νοεροῖς θεοῖς παρεδέξατο δυναστείαν, ὧν τἀγαθόν ἐστι τοῖς νοητοῖς αἴτιον, ταῦτα

6-7. τῷ νοητῷ κόσμῳ (= διὰ τὸν νοητὸν κόσμον, cf. ex. gr. Plat. *Gorg.* 508 bc ἃ Πῶλον αἰσχύνῃ ᾤου συγχωρεῖν. ὃ αὖ Γοργίαν ἔφη Πῶλος δι' αἰσχύνην ὁμολογῆσαι et Kühner-Gerth I p. 485) codd.: τοῦ νοητοῦ κόσμου Hertlein, prob. edd. plerique ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κόσμου? Lacombrade  10. δοκεῖ πως V: δοκεῖται K C δοκεῖ τὸ h  10-1. πρεσβύτατον: πρεσβύτερον K  12. ἡ om. h  16. θεὸν f: θεῶν V | ἑαυτοῦ: ἑαυτῆς h | πάντα: πάντῃ R | ἑαυτῷ U R T: ἐναυτω ex ἑαυτω (ut vid.) G ἐν ἑαυτῷ K C et (sed del.) V, ἐν eiecerat Petavius auctore Marcilio  18. φάναι με Plato: φαίνομαι codd.  19. τἀγαθὸν R (Plato): ἀγαθὸν codd. rell. | ἀνάλογον Plato: λόγον codd. | αὐτὸ Plato: ἑαυτῷ codd., sed αὐτὸ corr., ut vid., R  20. τε Plato: γε codd. | τοῦτο R (Plato): om. codd. rell. | τοῦτον om. R
6, 1. αὐτὴν Prato: ταύτην codd. Ad αὐτὴν = « eandem », cf. Kühner-Gerth I p. 630  3. ut glossema del. Marcilius  6. θεοῖς post νοητοῖς add. Petavius

mento il cui vertice è il raggio del sole; a un secondo livello, per dir così, è sostenuto dal mondo intelligibile e quindi, in forma ancora più nobile, dal re del cosmo, centro di tutto quel che esiste. Quest'ultimo, comunque lo si voglia designare, come ciò che sta oltre l'intelletto o come l'idea dell'essere, oppure come l'intero mondo intelligibile, o ancora come l'Uno, poiché l'Uno sembra preesistente a tutte le cose, o come il Bene, per usare l'espressione favorita di Platone; questo principio unitario del tutto che è fonte primaria, per ogni essere esistente, di bellezza, di perfezione, di unità e di potenza irresistibile, in virtù della sua sostanza creatrice e permanente, ha originato da sé, quale mediatore, al centro delle cause mediatrici, intelligenti e demiurgiche, Helios, dio potentissimo, in tutto simile a sé. Così pensa anche il divino Platone, quando dice: « Questo è appunto quello che chiamo figlio del Bene, che il Bene generò simile a sé: ciò che nel mondo intelligibile è il Bene rispetto all'intelletto pensante e all'oggetto pensato, questo è Helios nel mondo visibile rispetto alla vista e alle cose vedute ».

6. Mi sembra, dunque, che tra la sua luce e il mondo visibile ci sia un rapporto identico a quello che esiste tra la verità e il mondo intelligibile. Ma lo stesso Helios nella sua totalità, dal momento che è figlio dell'idea, che è il primo e massimo Bene, esiste dall'eternità nell'ambito della sua sostanza permanente, avendo ricevuto il dominio fra gli dei intelligenti e avendo elargito agli dei intelligenti quanto il Bene produce

5, 6. Soph. *Ant.* 100 7-8. Plat. *Ep.* II 312 8. Cf. *Orac. Chald.* fr. 169 Des Places 17-21. Plat. *Resp.* 509 a

αὐτὸς τοῖς νοεροῖς νέμων. Ἔστι δὲ αἴτιον οἶμαι τἀγαθὸν τοῖς νοητοῖς θεοῖς κάλλους, οὐσίας, τελειότητος, ἑνώσεως, συνέχον αὐτὰ καὶ περιλάμπον ἀγαθοειδεῖ δυνάμει. Ταῦτα δὴ καὶ τοῖς νοεροῖς Ἥλιος δίδωσιν, ἄρχειν καὶ βασιλεύειν αὐτῶν ὑπὸ τἀγαθοῦ τεταγμένος, εἰ καὶ συμπροῆλθον αὐτῷ καὶ συνυπέστησαν, ὅπως οἶμαι καὶ τοῖς νοεροῖς θεοῖς ἀγαθοειδὴς αἰτία προκαθηγουμένη τῶν ἀγαθῶν πᾶσιν ἅπαντα κατὰ νοῦν εὐθύνῃ. Ἀλλὰ καὶ τρίτος ὁ φαινόμενος οὑτοσὶ δίσκος ἐναργῶς αἴτιός ἐστι τοῖς αἰσθητοῖς τῆς σωτηρίας, καὶ ὅσων ἔφαμεν τοῖς νοεροῖς θεοῖς τὸν μέγαν Ἥλιον, τοσούτων καὶ ὁ φαινόμενος ὅδε τοῖς φανεροῖς.

7. Τούτων δὲ ἐναργεῖς αἱ πίστεις ἐκ τῶν φαινομένων τὰ ἀφανῆ σκοποῦντι. Φέρε δὴ πρῶτον αὐτὸ τὸ φῶς οὐκ εἶδός ἐστιν ἀσώματόν τι <καὶ> θεῖον τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς; αὐτὸ δὲ ὅ τί ποτέ ἐστι τὸ διαφανές, πᾶσι μὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν συνυποκείμενον τοῖς στοιχείοις καὶ ὂν αὐτῶν προσεχὲς εἶδος, οὐ σωματοειδὲς οὐδὲ συμμιγνύμενον οὐδὲ τὰς οἰκείας σώματι προσιέμενον ποιότητας. Οὔκουν ἰδίαν αὐτοῦ θέρμην ἐρεῖς, οὐ τὴν ἐναντίαν αὐτῇ ψυχρότητα, οὐ τὸ σκληρόν, οὐ τὸ μαλακὸν ἀποδώσεις, οὐδ' ἄλλην τινὰ τῶν κατὰ τὴν ἀφὴν διαφορῶν, οὔκουν οὐδὲ γεῦσιν οὐδὲ ὀδμήν, ὄψει δὲ μόνον ὑποπίπτει πρὸς ἐνέργειαν ὑπὸ τοῦ φωτὸς ἡ τοιαύτη φύσις ἀγομένη. Τὸ δὲ φῶς εἶδός ἐστι ταύτης οἷον ὕλης ὑπεστρωμένης καὶ παρεκτεινομένης τοῖς σώμασιν. Αὐτοῦ δὲ τοῦ φωτὸς ὄντος ἀσωμάτου ἀκρότης ἂν εἴη τις καὶ ὥσπερ ἄνθος <αἱ> ἀκτῖνες. Ἡ μὲν οὖν τῶν Φοινίκων δόξα, σοφῶν τὰ θεῖα καὶ ἐπιστημόνων, ἄχραντον εἶναι ἐνέργειαν αὐτοῦ τοῦ καθα-

8. θεοῖς om. h (exp. Horkel) 9. αὐτὰ V: αὖ f αὐτοὺς Asmus 10. καὶ βασιλεύειν: hinc incipit O 15. τῆς om. h 16. « aut post Ἥλιον excidit αἴτιον aut pro καὶ post τοσούτων scribendum est αἴτιος » Hertlein
7, 1. τούτων V: τούτου f 3. καὶ post τι suppl. Z (= Vat. gr. 2236). Habet καὶ etiam ed. pr., omisso τι 5. ὂν αὐτῶν V: ὢν αὐτὸ f 7. προσιέμενον in mg. dubit. Petavius: προιέ- codd. 10. οὔκουν C: οὐκοῦν codd. rell. 15. <αἱ> ἀκτῖνες Klimek

per gli dei intelligibili. Il Bene, credo, è per gli dei intelligibili fonte di bellezza, sostanza, perfezione e unità, riunendo e irradiando questi benefici con la potenza che è espressione della sua natura. Questi, dunque, sono i doni dispensati agli dei intelligenti da Helios, preposto dal Bene a comandare e regnare su di loro, benché siano apparsi e abbiano avuto origine insieme a lui, allo scopo, io penso, che anche per gli dei intelligenti ci fosse una causa, dotata della natura del Bene e promotrice di benefici, che regolasse ogni cosa per tutti in conformità con l'intelletto. Ma anche il terzo sole, questo disco che vediamo, è chiaramente causa di preservazione degli esseri sensibili; e di quanti beni, come dicevamo, il grande Helios è causa per gli dei intelligenti, di altrettanti questo dio, che vediamo, è causa per gli dei visibili. <

7. Le prove di ciò sono evidenti per chi indaghi l'invisibile muovendo dal visibile. In primo luogo, la luce stessa non è una forma incorporea e divina di ciò che in atto è trasparente? < Quanto al problema di che cosa sia la trasparenza, essa sottostà, per così dire, a tutti gli elementi ed è una forma loro connessa, non essendo né corporea, né complessa e non ammettendo alcuna delle qualità peculiari del corpo. Dunque, non si dirà che sia proprio di essa né il caldo o il suo contrario, che è il freddo, né le si potrà attribuire la solidità o la morbidezza, né alcun'altra delle diverse qualità percepibili al tatto, al gusto o all'odorato: questa natura ricade invece solo nell'ambito della vista, perché è messa in atto dalla luce. Quanto alla luce, essa è una forma di questa specie di materia, sottesa ed estensiva dei corpi: di questa luce stessa, che è incorporea, i raggi < ne sarebbero il vertice e come il fiore. Secondo l'opinione dei Fenici, saggi ed esperti delle realtà divine, lo splendore lumi-

7, 14. Cf. *Orac. Chald.* fr. 76 et 82 Des Places

ροῦ νοῦ τὴν ἁπανταχῇ προϊοῦσαν αὐγὴν ἔφη· οὐκ [illegible]
οὐδὲ ὁ λόγος, εἴπερ αὐτὸ τὸ φῶς ἀσώματον, εἴ τις [illegible]ού
μηδὲ τὴν πηγὴν ὑπολάβοι σῶμα, νοῦ δὲ ἐνέργειαν ἄ[illegible]ντον
20 εἰς τὴν οἰκείαν ἕδραν ἐλλαμπομένην, ἣ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ
τὸ μέσον εἴληχεν, ὅθεν ἐπιλάμπουσα πάσης μὲν εὐτονίας
πληροῖ τοὺς οὐρανίους κύκλους, πάντα δὲ περιλάμπει θείῳ
καὶ ἀχράντῳ φωτί.

**8.** Τὰ μέντοι ἐν τοῖς θεοῖς ἔργα προϊόντα παρ' αὐτοῦ
μετρίως τε ἡμῖν ὀλίγῳ πρότερον εἴρηται καὶ ῥηθήσεται μετ' c
ὀλίγον. Ὅσα δὲ ὁρῶμεν αὐτῇ πρῶτον ὄψει ὄνομα μόνον ἐστὶν
ἔργου τητώμενον, εἰ μὴ προσλάβοι τὴν τοῦ φωτὸς ἡγεμονικὴν
5 βοήθειαν. Ὁρατὸν δὲ ὅλως εἴη ἂν τί μὴ φωτὶ πρῶτον ὥσπερ
ὕλη τεχνίτῃ προσαχθέν, ἵν' οἶμαι τὸ εἶδος δέξηται; καὶ γὰρ
τὸ χρυσίον ἁπλῶς οὑτωσὶ κεχυμένον, ἔστι μὲν χρυσίον, οὐ
μὴν ἄγαλμα οὐδὲ εἰκών, πρὶν ἂν ὁ τεχνίτης αὐτῷ περιθείη
τὴν μορφήν. Οὐκοῦν καὶ ὅσα πέφυκεν ὁρᾶσθαι, μὴ ξὺν φωτὶ
10 τοῖς ὁρῶσι προσαγόμενα, τοῦ ὁρατὰ εἶναι παντάπασιν ἐστέ- d
ρηται. Διδοὺς οὖν τοῖς τε ὁρῶσι τὸ ὁρᾶν τοῖς τε ὁρωμένοις
τὸ ὁρᾶσθαι δύο φύσεις ἐνεργείᾳ μιᾷ τελειοῖ, ὄψιν καὶ ὁρατόν·
αἱ δὲ τελειότητες εἴδη τέ εἰσι καὶ οὐσία.

**9.** Ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἴσως λεπτότερον· ᾧ δὲ παρακολου-
θοῦμεν ξύμπαντες, ἀμαθεῖς καὶ ἰδιῶται, φιλόσοφοι καὶ λό-
γιοι, τίνα ἐν τῷ παντὶ δύναμιν ἀνίσχων ἔχει καὶ καταδυό-
μενος ὁ θεός; νύκτα καὶ ἡμέραν ἐργάζεται καὶ μεθίστησι
5 φανερῶς καὶ τρέπει τὸ πᾶν. Καίτοι τίνι τοῦτο τῶν ἄλλων 135
ἀστέρων ὑπάρχει; πῶς οὖν οὐκ ἐκ τούτων ἤδη καὶ περὶ τῶν

17. ἁπανταχῇ V: -χοῦ f (ἁπανταχ¯ C) 19. ὑπολάβοι V R (sic): -λάβει O C -λάβῃ G T

8, 3. πρῶτον V: πρότερον f 4. τητώμενον (ex τιμώμενον corr.) C: τιμώμενον codd. rell., correxerat Hertlein | προσλάβοι V R: -λάβει O C -λάβῃ G T 6. προσαχθὲν V: προαχθὲν f

9, 2. ξύμπαντες V: ἅπαντες f 3. τίνα ἐν τῷ παντὶ V: τὴν αὑτοῦ παντὶ f 6. ὑπάρχει V C: -ον (ex -ων, ut vid., T) codd. rell.

noso che si diffonde dovunque è la messa in atto incontaminata dello stesso puro intelletto. E, se la luce stessa è incorporea, non è in contraddizione con queste idee la teoria che, senza attribuire un corpo a questa sorgente di luce, la considera pura attività dell'intelletto, che si irradia sulla propria sede posta al centro dell'universo celeste, da cui illumina le orbite celesti e le riempie del suo vigore, diffondendo su ogni cosa una luce divina ed incontaminata.

8. Agli effetti da essa prodotti fra gli dei abbiamo in certa misura accennato poco fa, e ne riparleremo tra breve. Tutto ciò che cogliamo in primo luogo attraverso la vista non sarebbe che un puro nome privo di effetto se non intervenisse la guida e il soccorso della luce. Insomma, quale oggetto si potrebbe vedere se, come la materia all'artista, non fosse esposto alla luce, perché, come io credo, ne riceva la forma? Anche l'oro, infatti, così come viene colato, è sì oro, ma non è certo statua o ritratto, prima che l'artista gli conferisca la sua forma. Così tutti gli oggetti visibili sono assolutamente privi della loro visibilità, se dalla luce non vengono posti in relazione con l'osservatore. Dando dunque a chi vede la capacità di vedere e a chi è visto quella di essere visto, essa realizza perfettamente con una sola attività due nature, cioè la vista e la visibilità: i prodotti di questa attività perfettrice sono insieme forma e sostanza.

9. Forse però questo argomento è troppo sottile; quanto a quel dio che seguiamo tutti, sia che siamo illetterati e ignoranti sia dotti e specialisti, quale potere ha nell'universo quando sorge e quando tramonta? La notte e il giorno sono opera sua e sotto i nostri occhi trasforma e muove l'universo. C'è forse qualche altro corpo celeste a cui tocchi un tale privilegio? Come, dunque, sulla base di queste premesse, abbiamo

θειοτέρων πιστεύομεν, ὡς ἄρα καὶ τὰ ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν
ἀφανῆ καὶ θεῖα νοερῶν θεῶν γένη τῆς ἀγαθοειδοῦς ἀποπλη-
ροῦται παρ' αὐτοῦ δυνάμεως, ᾧ πᾶς μὲν ὑπείκει χορὸς ἀστέ-
10 ρων, ἕπεται δὲ ἡ γένεσις ὑπὸ τῆς τούτου κυβερνωμένη
προμηθείας; οἱ μὲν γὰρ πλάνητες ὅτι περὶ αὐτὸν ὥσπερ
βασιλέα χορεύοντες ἔν τισιν ὡρισμένοις πρὸς αὐτὸν διαστή-
μασιν ἁρμοδιώτατα φέρονται κύκλῳ, στηριγμούς τινας ποιού- b
μενοι καὶ πρόσω καὶ ὀπίσω πορείαν, ὡς οἱ τῆς σφαιρικῆς
15 ἐπιστήμονες θεωρίας ὀνομάζουσι τὰ περὶ αὐτοὺς φαινόμενα,
καὶ ὡς τὸ τῆς σελήνης αὔξεται καὶ λήγει φῶς πρὸς τὴν
ἀπόστασιν ἡλίου πάσχον, πᾶσί που δῆλον. Πῶς οὖν οὐκ εἰκό-
τως καὶ τὴν πρεσβυτέραν τῶν σωμάτων ἐν τοῖς νοεροῖς θεοῖς
διακόσμησιν ὑπολαμβάνομεν ἀνάλογον ἔχειν <τι> τῇ τοιαύτῃ
20 τάξει; λάβωμεν οὖν ἐξ ἁπάντων τὸ μὲν τελεσιουργὸν ἐκ τοῦ c
πάντως ἀποφαίνειν ὁρᾶν τὰ ὁρατικά (τελειοῖ γὰρ αὐτὰ διὰ
τοῦ φωτός), τὸ δὲ δημιουργικὸν καὶ γόνιμον ἀπὸ τῆς περὶ
τὸ ξύμπαν μεταβολῆς, τὸ δὲ ἐν ἑνὶ πάντων συνεκτικὸν ἀπὸ
τῆς περὶ τὰς κινήσεις πρὸς ἓν καὶ τὸ αὐτὸ συμφωνίας, τὸ δὲ
25 μέσον ἐξ ἑαυτοῦ μέσου, τὸ δὲ τοῖς νοεροῖς αὐτὸν ἐνιδρῦσθαι
βασιλέα ἐκ τῆς ἐν τοῖς πλανωμένοις μέσης τάξεως.

**10.** Εἰ μὲν οὖν ταῦτα περί τινα τῶν ἄλλων ἐμφανῶν d
ὁρῶμεν θεῶν ἢ τοσαῦτα ἕτερα, μή τοι τούτῳ τὴν περὶ τοὺς
θεοὺς ἡγεμονίαν προσνείμωμεν· εἰ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲν αὐτῷ
κοινὸν πρὸς τοὺς ἄλλους ἔξω τῆς ἀγαθοεργίας, ἧς καὶ αὐτῆς
5 μεταδίδωσι τοῖς πᾶσι, μαρτυράμενοι τούς τε Κυπρίων ἱερέας,

8-9. ἀποπληροῦ-ται V O et, ut vid., C: -οῦνται G R -οῦντα T    19. ἀνάλογον ... <τι> Boulenger    21. πάντως Marcilius: παντὸς codd., prob. Lacombrade, qui πάντα dubit. proponit    23. ἐν om. T    24. τὸ αὐτὸ V: αὐτὸ f    25. ἑαυτοῦ: αὐτοῦ Hertlein αὐτοῦ <τοῦ> Praechter
10, 3-4. αὐτῷ (αὐτοῦ f) κοινὸν οὐδὲν transp. f. Non notabitur amplius nisi cum erret V (U)

potuto non prestar fede alle sue più divine funzioni, che cioè anche le stirpi invisibili e divine degli dei intelligenti, nelle loro dimore ultracelesti, sono ripiene della sua benigna potenza e che a lui cede il passo il coro delle costellazioni e a lui tiene dietro, governato dalla sua provvidenza, il mondo della creazione? Infatti è noto a tutti che i pianeti intrecciano le loro danze intorno a lui come ad un sovrano e, muovendosi in cerchio, in perfetta armonia e a distanze fisse rispetto a lui, fanno certe pause e movimenti avanti e indietro, come chiamano questi fenomeni gli esperti dell'osservazione delle sfere; è noto altresì come la luna aumenti e perda la sua luminosità a seconda della sua lontananza dal sole. Non è dunque logico pensare che anche l'organizzazione degli dei intelligenti, che è anteriore a quella dei corpi celesti, sia stabilita in forma analoga? Riconosciamo dunque a Helios, dal complesso delle sue funzioni, la capacità perfettrice per il fatto che produce alla vista tutte le cose visibili nell'universo (la sua attività perfettrice si realizza infatti attraverso la luce), poi quella demiurgica e generatrice in relazione alle trasformazioni che opera nell'universo, quindi quella di connettere unitariamente il tutto sulla base dell'accordo dei vari movimenti degli astri in un solo e medesimo punto. Riconosciamo ancora a Helios la sua capacità mediatrice dal fatto che occupa una posizione mediana, e infine il suo troneggiare regale tra gli dei intelligenti dalla sua posizione centrale tra i pianeti.

10. Se dunque noi riscontriamo queste qualità, o qualità molto simili, in qualcun'altra delle divinità visibili, non attribuiamo a Helios la supremazia sugli dei; ma, se non ha nulla in comune con questi altri dei, fatta eccezione per la sua energia benefica, di cui pure dà una parte a tutti, dobbiamo supporre che ci sia una comune o, piuttosto, un'identica supremazia di Helios e di Zeus sugli dei intelligenti. Prima ancora che alla testimonianza dei sacerdoti di Cipro, che ostentano

οἳ κοινοὺς ἀποφαίνουσι βωμοὺς Ἡλίῳ καὶ Διί, πρὸ τούτων
δὲ ἔτι τὸν Ἀπόλλω συνεδρεύοντα τῷ θεῷ τῷδε παρακαλέ-
σαντες μάρτυρα (φησὶ γὰρ ὁ θεὸς οὗτος·

Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀίδης, εἷς Ἥλιός ἐστι Σάραπις), 136

10 κοινὴν ὑπολάβωμεν, μᾶλλον δὲ μίαν Ἡλίου καὶ Διὸς ἐν τοῖς
νοεροῖς θεοῖς δυναστείαν. Ὅθεν μοι δοκεῖ καὶ Πλάτων οὐκ
ἀπεικότως φρόνιμον θεὸν Ἅιδην νομίσαι. Καλοῦμεν δὲ τὸν
αὐτὸν τοῦτον καὶ Σάραπιν, τὸν ἀιδῆ δηλονότι καὶ νοερόν,
πρὸς ὅν φησιν ἄνω πορεύεσθαι τὰς ψυχὰς τῶν ἄριστα βιω-
15 σάντων καὶ δικαιότατα. Μὴ γὰρ δή τις ὑπολάβοι τοῦτον, ὃν
οἱ μῦθοι πείθουσι φρίττειν, ἀλλὰ τὸν πρᾶον καὶ μείλιχον, b
ὃς ἀπολύει παντελῶς τῆς γενέσεως τὰς ψυχάς, οὐχὶ δὲ
λυθείσας αὐτὰς σώμασιν ἑτέροις προσηλοῖ κολάζων καὶ
πραττόμενος δίκας, ἀλλὰ πορεύων ἄνω καὶ ἀνατείνων τὰς
20 ψυχὰς ἐπὶ τὸν νοητὸν κόσμον.

**11.** Ὅτι δὲ οὐδὲ νεαρὰ παντελῶς ἐστιν ἡ δόξα, προὔλα-
βον δὲ αὐτὴν οἱ πρεσβύτατοι τῶν ποιητῶν, Ὅμηρός τε καὶ
Ἡσίοδος, εἴτε καὶ νοοῦντες οὕτως εἴτε καὶ ἐπιπνοίᾳ θείᾳ
καθάπερ οἱ μάντεις ἐνθουσιῶντες πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἔνθεν c
5 ἂν γίγνοιτο γνώριμον. Ὁ μὲν γενεαλογῶν αὐτὸν Ὑπερίονος
ἔφη καὶ Θείας, μόνον οὐχὶ διὰ τούτων αἰνιττόμενος τοῦ
πάντων ὑπερέχοντος αὐτὸν ἔγγονον γνήσιον φῦναι· ὁ γὰρ
Ὑπερίων τίς ἂν ἕτερος εἴη παρὰ τοῦτον; ἡ Θεία δὲ αὐτὴ
τρόπον ἕτερον οὐ τὸ θειότατον τῶν ὄντων λέγεται; μὴ δὲ
10 συνδυασμὸν μηδὲ γάμους ὑπολαμβάνωμεν, ἄπιστα καὶ πα-
ράδοξα ποιητικῆς μούσης ἀθύρματα, πατέρα δὲ αὐτοῦ καὶ

6. <τοὺς> βωμοὺς Asmus 7. ἔτι f: ἐπὶ V 10. -λάβομεν h 11-2. οὐκ ἀπεικότως om. f 13. ἀειδῆ C 15. ὑπολάβοι codd., defendit Boulenger: -λάβη Hertlein, prob. Lacombrade 17. ὃς: ὅστις h | ἀπολύει V: ἀπολύσει f | δὲ: δὴ h 19-20. τὰς ψυχὰς del. Asmus
11, 1. οὐδὲ V: οὐ f 3. καὶ[1] om. T | καὶ[2] om. V 4. ἔνθεν: ἐνθένδε Hertlein, prob. Lacombrade 5. γίγνοιτο V: γένοιτο f 7. ἔγγονον V: ἔκγονον f 8. ἕτερος om. f | αὐτὴ V: αὕτη f

altari comuni a Helios e a Zeus, mi rifarò a quella di Apollo, che condivide il trono con il nostro dio. Egli dice infatti:

Un solo dio sono Zeus, Ades e Helios, cioè Serapide. <

Ritengo perciò che, a buon diritto, Platone abbia considerato Ades un dio saggio, identico a quello che noi chiamiamo anche Serapide, altrimenti detto l'invisibile e l'intelligente, verso cui egli dice che si elevano le anime di quanti sono vissuti nel modo migliore e più giusto. Non raffiguriamocelo, dunque, con tratti terrificanti, come vorrebbero i miti, ma mansueto e dolce, dal momento che libera completamente le ani me dal mondo della generazione e, dopo averle liberate, anziché inchiodarle di nuovo ad altri corpi per punirle e castigarle, le trasporta in alto e le eleva verso il mondo intelligibile.

11. Che questa opinione non sia del tutto nuova, ma che fu già sostenuta dai più antichi poeti, cioè da Omero ed Esiodo, o perché pensassero così spontaneamente, o perché fossero indotti alla verità da una sorta di entusiasmo divino come i profeti, sarà chiaro da quanto segue. Esiodo nella sua genealogia indica Helios come figlio di Iperione e di Teia, volendo dire semplicemente con ciò che è il figlio legittimo di colui che è a tutti superiore. Infatti chi altro potrebbe essere Iperione al suo confronto? E Teia non sta a designare per altro verso il più divino degli esseri? Evitiamo, comunque, di vedervi connubi e unioni carnali, che sono facezie poco credibili e paradossali della musa poetica. Crediamo, piuttosto, che

10, 6-7. Cf. Macr. *Sat.* I 18,18 et I 23 8. Cf. Macr. *ibid.* I 20, 13-7 12-3. Plat. *Phd.* 80 d 16. Plat. *Crat.* 403 e 18. Cf. *Phd.* 83 d
11, 5-6. Hes. *Theog.* 371-4

γεννήτορα νομίζωμεν τὸν θειότατον καὶ ὑπέρτατον· τοιοῦτος d
δὲ τίς ἂν <ἄλλος> εἴη τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ περὶ ὃν πάντα
καὶ οὗ ἕνεκα πάντα ἐστίν; Ὅμηρος δὲ αὐτὸν ἀπὸ τοῦ πατρὸς
15 Ὑπερίονα καλεῖ, καὶ δείκνυσί γε αὐτοῦ τὸ αὐτεξούσιον καὶ
πάσης ἀνάγκης κρεῖττον. Ὁ γάρ τοι Ζεύς, ὡς ἐκεῖνός φησιν,
ἁπάντων ὢν κύριος, τοὺς ἄλλους προσαναγκάζει, ἐν δὲ τῷ
μύθῳ τοῦ θεοῦ τοῦδε λέγοντος ὅτι ἄρα διὰ τὴν ἀσέβειαν τῶν
Ὀδυσσέως ἑταίρων ἀπολείψει τὸν Ὄλυμπον, οὐκέτι φησὶν 137

20 Αὐτῇ κεν γαίῃ ἐρύσαιμ' αὐτῇ τε θαλάσσῃ,

οὐδὲ ἀπειλεῖ δεσμὸν οὐδὲ βίαν, ἀλλὰ τὴν δίκην φησὶν ἐπι-
θήσειν τοῖς ἡμαρτηκόσιν, αὐτὸν δὲ ἀξιοῖ φαίνειν ἐν τοῖς
θεοῖς. Ἆρ' οὐχὶ διὰ τούτων πρὸς τῷ αὐτεξουσίῳ καὶ <τὸ>
τελεσιουργὸν εἶναί φησι τοῦ Ἡλίου; ἐπεὶ τί γὰρ αὐτοῦ οἱ
25 θεοὶ δέονται, πλὴν εἰ μή, πρὸς τὴν οὐσίαν αὐτοῖς καὶ τὸ
εἶναι ἀφανῶς ἐναστράπτων, ὧν ἔφαμεν ἀγαθῶν ἀποπληστι- b
κὸς τυγχάνοι; τὸ γὰρ

Ἠέλιόν τ' ἀκάμαντα βοῶπις πότνια Ἥρη
πέμψεν ἐπ' Ὠκεανοῖο ῥοὰς ἀέκοντα νέεσθαι

30 πρὸ τοῦ καιροῦ φησι νομισθῆναι τὴν νύκτα διά τινα χαλεπὴν
ὁμίχλην. Αὕτη γὰρ ἡ θεός που καὶ ἄλλοθι τῆς ποιήσεώς
φησιν·

ἠέρα δ' Ἥρη
Πίτνα πρόσθε βαθεῖαν. c

35 Ἀλλὰ τὰ μὲν τῶν ποιητῶν χαίρειν ἐάσωμεν· ἔχει γὰρ μετὰ

13. suppl. dubit. Hertlein 14. τοῦ om. f 20. αὐτῇ κεν f: αὐτίκ' ἐν V 23. suppl. Boulenger 24. τοῦ Ἡλίου V O et (ut vid.) C, defendit Boulenger (coniungendum cum τῷ αὐτεξουσίῳ): τὸν Ἥλιον h | ἐπεὶ codd.: ἐπὶ Hertlein praeeunte Marcilio 26. ἀποπληστικὸς f: -πληρωτικὸς (ex -πληκτικὸς corr. alt. man.) V 27. τυγχάνοι V: -νει f 29. ἀέκοντα V: ἅπαντα T ἄκοντα codd. rell. 30. νομισθῆναι: κομισθῆναι Marcilius, fortasse recte 35. γὰρ V: γάρ τι f

padre e progenitore di Helios sia l'essere più divino e supremo; chi altri potrebbe essere se non il dio che sta al di là di tutto e che rappresenta il centro e la ragione di tutte le cose? Omero, poi, lo chiama Iperione dal nome del padre, indicando così la sua autonomia e il suo essere superiore a ogni necessità. Zeus infatti, come dice il poeta, in virtù del suo dominio su ogni cosa, ha il potere di sottomettere gli altri alla propria volontà. Tuttavia nel mito, quando Helios dichiara che, per l'empietà dei compagni di Odisseo, abbandonerà l'Olimpo, Zeus non dice più:

> Vi potrei trar su con la terra stessa e con il mare,

e non lo minaccia di catene e di violenza, ma assicura che punirà i colpevoli, pregandolo di continuare a splendere tra gli dei. Non è questo un modo di far intendere la natura assolutamente libera e la capacità perfettrice di Helios? Perché gli dei avrebbero bisogno di lui, se non fosse per la ragione che egli, irradiando invisibilmente la sua luce per la loro essenza ed esistenza, li colma di quei benefici di cui si parlava? Nei versi

> L'infaticabile Helios, per ordine di Era dai grandi occhi,
> partì a malincuore verso le correnti dell'Oceano

Omero vuol dire che, a causa di una fitta nebbia, si pensò che fosse notte prima del tempo. Questa nebbia è certamente la dea, e in un altro passo del poema dice:

> Era stende dinanzi a
> loro una densa caligine.

Ma lasciamo perdere i poeti, i cui racconti contengono insie-

14-6. Hom. *Il.* VIII 480; *Od.* I 8; *Od.* XII 374 etc. 17-8. Hom. *Od.* XII 377 sq. 20. Hom. *Il.* VIII 24 28-9. Hom. *Il.* XVIII 239 sq. 33-4. Hom. *Il.* XXI 6 sq.

τοῦ θείου πολὺ καὶ τὸ ἀνθρώπινον· ἃ δὲ ἡμᾶς ἔοικεν αὐτὸς ὁ θεὸς διδάσκειν ὑπέρ τε αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων, ἐκεῖνα ἤδη διέλθωμεν.

**12.** Ὁ περὶ γῆν τόπος ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχει. Τίς οὖν ἐστιν ὁ τὴν ἀιδιότητα δωρούμενος αὐτῷ; ἆρ' οὐχ ὁ ταῦτα μέτροις ὡρισμένοις συνέχων; ἄπειρον μὲν γὰρ εἶναι d φύσιν σώματος οὐχ οἷόν τε ἦν, ἐπεὶ μηδὲ ἀγέννητός ἐστι
5 μηδὲ αὐθυπόστατος· ἐκ δὲ τῆς οὔσης εἰ πάντως ἐγίνετό τι συνεχῶς, ἀνελύετο δὲ εἰς αὐτὴν μηδέν, ἐπέλειπεν ἂν τῶν γιγνομένων ἡ οὐσία. Τὴν δὴ τοιαύτην φύσιν ὁ θεὸς ὅδε μέτρῳ κινούμενος προσιὼν μὲν ὀρθοῖ καὶ ἐγείρει, πόρρω δὲ ἀπιὼν ἐλαττοῖ καὶ φθείρει· μᾶλλον δὲ αὐτὸς ἀεὶ ζωοποιεῖ
10 κινῶν καὶ ἐποχετεύων αὐτῇ τὴν ζωήν, ἡ δὲ ἀπόλειψις αὐτοῦ καὶ ἡ πρὸς θάτερα μετάστασις αἰτία γίνεται φθορᾶς τοῖς φθίνουσιν. Ἀεὶ μὲν οὖν ἡ παρ' αὐτοῦ τῶν ἀγαθῶν δόσις ἴση 138 κάτεισιν ἐπὶ τὴν γῆν· ἄλλοτε γὰρ ἄλλη δέχεται τὰ τοιαῦτα χώρα πρὸς τὸ μήτε τὴν γένεσιν ἐπιλείπειν μήτε τοῦ συνήθους
15 ποτὲ τὸν θεὸν ἔλαττον ἢ πλέον εὖ ποιῆσαι τὸν παθητὸν κόσμον. Ἡ γὰρ ταυτότης ὥσπερ τῆς οὐσίας, οὕτω δὴ καὶ τῆς ἐνεργείας ἐν τοῖς θεοῖς, καὶ πρό γε τῶν ἄλλων παρὰ τῷ βασιλεῖ τῶν ὅλων Ἡλίῳ, ὃς καὶ τὴν κίνησιν ἁπλουστάτην ὑπὲρ ἅπαντας ποιεῖται τοὺς τῷ παντὶ τὴν ἐναντίαν φε-
20 ρομένους· ὃ δὴ καὶ αὐτὸ τῆς πρὸς τοὺς ἄλλους ὑπεροχῆς b αὐτοῦ σημεῖον ποιεῖται ὁ κλεινὸς Ἀριστοτέλης.

**13.** Ἀλλὰ καὶ παρὰ τῶν ἄλλων νοερῶν θεῶν οὐκ ἀμυδραὶ καθήκουσιν εἰς τὸν κόσμον τόνδε δυνάμεις. Εἶτα τί τοῦτο;

36. τὸ ἄνθρ- V: τὸ om. f 37. τε αὐτοῦ: θ' ἑαυτοῦ Marcilius, prob. Boulenger
**12,** 3. ὡρισμένοις om. h 5. οὐσίας pro οὔσης Marcilius, prob. Hertlein 5. τι: τις C h 7. ἡ om. h | δὲ pro δὴ h 11. μετάστασις V: μετάθεσις codd. rell. 12. φθείρουσι pro φθίνουσιν V 13. τὴν γῆν: τῇ γῇ h 14. τὴν om. h | ἐπιλείπειν f: ἀπολείπειν V | τοῦ om. h 15. τὸν θεὸν: τῶν θεῶν C

me al divino molto di umano: passiamo ormai ad esaminare invece quanto il dio stesso sembra insegnarci su sé e sugli altri.

12. La regione terrestre ha il suo essere nel divenire. Chi è che le fornisce il privilegio dell'eternità? Non si tratta forse di chi tiene unito il mondo attraverso determinate misure? Infatti, da un lato l'illimitatezza è incompatibile con la natura del corpo, dal momento che esso non è increato e non può sussistere di per sé e, d'altro lato, se nella materia ci fosse < una parte che si riproducesse continuamente senza interruzioni e senza che nulla si risolvesse di nuovo in essa, verrebbe meno l'essenza del divenire. Questa natura il nostro dio la esalta e la suscita, con i suoi movimenti regolari quando si avvicina, e la fa diminuire e estinguere quando si allontana: per meglio dire, la vivifica continuamente con il suo movimento e con l'infusione del suo spirito vitale, mentre il suo allontanarsi e il suo volgersi altrove è causa di distruzione per gli esseri corruttibili. Così l'elargizione dei suoi benefici discende sulla terra sempre equamente ripartita: ciascuna regione, a turno, ne riceve la sua parte, in modo che la generazione non si interrompa e non ci siano variazioni, in più o in meno, nei benefici dispensati dal dio al mondo sensibile. Infatti, vale per gli dei il principio dell'identità della sostanza e anche dell'attività, e in particolare per Helios, che è signore del cosmo, e compie il movimento più semplice al di sopra di tutti i corpi celesti, che si muovono in una direzione opposta all'universo: è in questo che il famoso Aristotele riconosce il segno della sua superiorità sugli altri dei.

13. Anche dagli altri dei intelligenti discendono verso que- < sto mondo forze che sono palesemente discernibili. Come si

12, 18-21. Cf. Arist. *Cael.* II 12, 291 b 34-292 a 2

μὴ γὰρ ἀποκλείομεν τοὺς ἄλλους, τούτῳ τὴν ἡγεμονίαν ὁμολογοῦντες δεδόσθαι; πολὺ δὲ πλέον ἐκ τῶν ἐμφανῶν ἀξιοῦμεν
5 ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν πιστεύειν. Ὥσπερ γὰρ τὰς ἐνδιδομένας ἅπασιν ἐκεῖθεν δυνάμεις εἰς τὴν γῆν οὗτος φαίνεται τελεσιουργῶν καὶ συναρμόζων πρός τε ἑαυτὸν καὶ τὸ πᾶν, οὕτω c δὴ νομιστέον καὶ ἐν τοῖς ἀφανέσιν αὐτῶν τὰς συνουσίας ἔχειν πρὸς ἀλλήλας, ἡγεμόνα μὲν ἐκείνην, συμφωνούσας δὲ
10 πρὸς αὐτὴν τὰς ἄλλας ἅμα. Ἐπεὶ καὶ [εἰ] μέσον ἔφαμεν ἐν μέσοις ἱδρῦσθαι τὸν θεὸν τοῖς νοεροῖς θεοῖς, ποταπή τις ἡ μεσότης ἐστὶν ὧν αὖ χρὴ μέσον αὐτὸν ὑπολαβεῖν, αὐτὸς ἡμῖν ὁ βασιλεὺς εἰπεῖν Ἥλιος δοίη. Μεσότητα μὲν δή φαμεν οὐ τὴν ἐν τοῖς ἐναντίοις θεωρουμένην ἴσον ἀφεστῶσαν τῶν d
15 ἄκρων, οἷον ἐπὶ χρωμάτων τὸ ξανθὸν ἢ φαιόν, ἐπὶ δὲ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ τὸ χλιαρόν, καὶ ὅσα τοιαῦτα, ἀλλὰ τὴν ἑνωτικὴν καὶ συνάγουσαν τὰ διεστῶτα, ὁποίαν τινά φησιν Ἐμπεδοκλῆς τὴν ἁρμονίαν ἐξορίζων αὐτῆς παντελῶς τὸ νεῖκος. Τίνα οὖν ἐστιν, ἃ συνάγει, καὶ τίνων ἐστὶ μέσος; φημὶ δὴ οὖν ὅτι
20 τῶν τε ἐμφανῶν καὶ περικοσμίων θεῶν καὶ τῶν ἀΰλων καὶ νοητῶν, οἳ περὶ τἀγαθόν εἰσιν, ὥσπερ πολυπλασιαζομένης 139 ἀπαθῶς καὶ ἄνευ προσθήκης τῆς νοητῆς καὶ θείας οὐσίας.

**14.** Ὡς μὲν οὖν ἐστι μέση τις, οὐκ ἀπὸ τῶν ἄκρων κραθεῖσα, τελεία δὲ καὶ ἀμιγὴς ἀφ' ὅλων τῶν θεῶν ἐμφανῶν τε καὶ ἀφανῶν καὶ αἰσθητῶν καὶ νοητῶν ἡ τοῦ βασιλέως Ἡλίου νοερὰ καὶ πάγκαλος οὐσία, καὶ ὁποίαν τινὰ χρὴ τὴν
5 μεσότητα νομίζειν, εἴρηται. Εἰ δὲ δεῖ καὶ τοῖς καθ' ἕκαστον

13, 3. μὴ codd.: μῶν mallet Prato | ἀποκλείομεν f: ἀποκλείωμεν V 4. δὲ om. h 10. εἰ f: del. Boulenger, praeeunte Marcilio, retinuit Hertlein (prob. Lacombrade) εἰς V 10-1. ἐν μέσοις om. h 12. αὐτῶν pro -ὸν h 14. τὴν ἐν om. h
14, 1. μέση τις V: μεσότης codd. rell.

spiega? Forse che, riconoscendo la supremazia di Helios, vogliamo escludere gli altri? Crediamo che sia preferibile partire dai fatti visibili per credere in quelli invisibili. Come il dio ci risulta chiaramente portare a perfezione ed armonizzare, con sé stesso e con l'universo, le forze che da lassù sono infuse in tutti gli esseri della terra, così noi dobbiamo immaginare anche le relazioni reciproche degli dei nel mondo invisibile, per cui il primato, nell'accordo che lega gli altri a lui, spetta a Helios. Inoltre, poiché abbiamo detto che il dio è posto al centro degli dei intelligenti che occupano di per sé una posizione mediana, Helios re ci conceda di spiegare in che consiste la sua posizione mediatrice tra gli esseri al cui centro dobbiamo supporlo. Per posizione intermedia non intendiamo quella che sussiste come equidistanza tra due estremi, come tra i colori il biondo e il bruno, come il tiepido tra il caldo e il freddo e così via, ma quella che unifica e avvicina gli elementi separati; qualcosa di simile all'armonia empedo- <
clea, da cui la discordia è assolutamente bandita. Ma quali sono dunque questi elementi che Helios riunisce e di cui si pone al centro? Io affermo che egli si trova nel mezzo tra gli dei visibili che circondano l'universo e gli dei immateriali e intelligibili che circondano il Bene, poiché la sostanza intelligibile e divina si moltiplica senza influsso esterno e senza alcuna aggiunta.

14. Abbiamo dimostrato come all'essenza intellettuale e assolutamente splendida di Helios re competa una posizione intermedia, che non risulta da una fusione di elementi opposti, ma la cui perfezione prescinde dal complesso degli dei visibili e invisibili, sensibili e intelligibili, e abbiamo indicato in che senso vada intesa questa funzione mediatrice. Se poi si

13, 17-8. Emped. fr. 27-8 Diels
14, 1-2. Cf. Plat. *Tim.* 30 bc

ἐπεξελθεῖν, ἵν' αὐτοῦ καὶ κατ' εἴδη τὸ μέσον τῆς οὐσίας, ὅπως ἔχει πρός τε τὰ πρῶτα καὶ τελευταῖα, τῷ νῷ κατίδω- b μεν, εἰ καὶ μὴ πάντα διελθεῖν ῥᾴδιον, ἀλλ' οὖν τὰ δυνατὰ φράσαι πειραθῶμεν.

15. Ἓν παντελῶς τὸ νοητὸν ἀεὶ προϋπάρχον, ταῦτα δὴ πάντα ὁμοῦ συνειληφὸς ἐν τῷ ἑνί. Τί δέ; οὐχὶ καὶ ὁ σύμπας κόσμος ἕν ἐστι ζῷον ὅλον δι' ὅλου ψυχῆς καὶ νοῦ πλῆρες, τέλειον ἐκ μερῶν τελείων; ταύτης οὖν τῆς διπλῆς ἑνοειδοῦς 5 τελειότητος (φημὶ δὴ τῆς ἐν τῷ νοητῷ πάντα ἐν ἑνὶ συνεχούσης, καὶ τῆς περὶ τὸν κόσμον εἰς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν φύσιν c τελείαν συναγομένης ἑνώσεως) ἡ τοῦ βασιλέως Ἡλίου μέση τελειότης ἑνοειδής ἐστιν, ἐν τοῖς νοεροῖς ἱδρυμένη θεοῖς. Ἀλλὰ δὴ τὸ μετὰ τοῦτο συνοχή τίς ἐστιν ἐν τῷ νοητῷ τῶν 10 θεῶν κόσμῳ πάντα πρὸς τὸ ἓν συντάττουσα. Τί δέ; οὐχὶ καὶ περὶ τὸν οὐρανὸν φαίνεται κύκλῳ πορευομένη <ἡ> τοῦ πέμπτου σώματος οὐσία, ᾗ πάντα συνέχει τὰ μέρη καὶ σφίγγει πρὸς αὑτά, συνέχουσα τὸ φύσει σκεδαστὸν αὐτῶν καὶ ἀπορρέον ἀπ' ἀλλήλων; δύο δὴ ταύτας οὐσίας συνοχῆς αἰτίας, d 15 τὴν μὲν ἐν τοῖς νοητοῖς, τὴν δὲ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς φαινομένην ὁ βασιλεὺς Ἥλιος εἰς ταὐτὸ συνάπτει, τῆς μὲν μιμούμενος τὴν συνεκτικὴν δύναμιν ἐν τοῖς νοεροῖς, ἅτε ἐξ αὐτῆς προελθών, τῆς δὲ τελευταίας προκατάρχων, ἣ περὶ τὸν ἐμφανῆ θεωρεῖται κόσμον. Μή ποτε οὖν καὶ τὸ αὐθυπόστατον πρῶ- 20 τον μὲν ἐν τοῖς νοητοῖς ὑπάρχον, τελευταῖον δὲ τοῖς κατ' οὐρανὸν φαινομένοις μέσην ἔχει τὴν τοῦ βασιλέως οὐσίαν 140

15, 1. παντελῶς Petavius: παντελὲς codd. 2. συνειληφὸς V O: -ὼς C σαφῶς h 3. δι' ὅλου f: δι' ὅλης V 5. δή: δὲ h 10. συντάττουσα: συνάπτουσα C T 11. suppl. Klimek et Boulenger 11-2. ad rem cf. W. Theiler, « Journ. Hell. Stud. » LXXVII 1957, pp. 127 sqq. 13. αὑτὰ Hertlein: αὐτὰ omnes codd. praeter R (αὐτὸ) αὐτὴν Reiske 14. <τὰς> οὐσίας Hertlein, noluit Boulenger, qui 160 d 5, 188 a 1, 305 a 7 contulit 16. ταὐτὸ Hertlein: ταὐτὰ O C αὐτὰ V R T αὐτῷ (ut vid.) G | συνάπτει V: συνάγει f | μὲν <πρώτης> Asmus 20. νοητοῖς f: νοεροῖς V | ἐν ante τοῖς add. Hertlein, noluit Boulenger coll. 169 a 2 etc. 20-1. κατ' οὐρανὸν f: κατὰ τὸν οὐρανὸν V

debbono passare in rassegna i singoli aspetti per cogliere con la nostra ragione in che rapporto si ponga la sua funzione mediatrice rispetto alle singole forme, e studiarne l'azione sulle prime e sulle ultime, anche se una esposizione completa dell'argomento non è facile, tenterò almeno di svolgere il discorso nei limiti delle mie possibilità.

15. Il mondo intelligibile forma un'unità assoluta che preesiste da sempre a ogni essere e che, nella sua unità, abbraccia insieme ogni cosa. In che modo? Nel suo insieme l'universo non è forse un essere vivente, ripieno nella sua totalità di anima e di intelligenza, perfetto per la perfezione delle sue parti? Al centro dunque, tra questa duplice perfezione unitaria (chiamo così quel genere di unità che comprende nell'uno tutto ciò che esiste nel mondo intelligibile e quello che, nel mondo visibile, riconduce a un'unica e perfetta natura), si colloca la perfezione unitaria di Helios re, che risiede fra gli dei intelligenti. C'è inoltre, nel mondo degli dei intelligibili, una specie di forza connettiva che coordina tutte le cose all'unità. Ma come? Forse che non si vede anche nel cielo, muoventesi nella propria orbita, la sostanza del quinto elemento che ne abbraccia tutte le parti e che costringe, collegandole insieme tra loro, quelle che per natura tenderebbero a disperdersi e a staccarsi le une dalle altre? Queste due sostanze connettive, delle quali una è presente nel mondo intelligibile, l'altra in quello sensibile, da Helios re sono congiunte in una sola, che imita la prima nel potere di coesione fra gli dei intelligenti, da cui infatti procede, e presiede alla seconda, che si manifesta nel mondo visibile. Come dunque il principio autosussistente, cui compete il primo posto tra gli dei intelligibili e l'ultimo tra i corpi visibili nella volta celeste, non potrebbe avere come mediatrice la sostanza autosussistente di

αὐθυπόστατον Ἡλίου, ἀφ' ἧς κάτεισιν οὐσίας πρωτουργοῦ
εἰς τὸν ἐμφανῆ κόσμον ἡ περιλάμπουσα τὰ σύμπαντα αὐγή;

**16.** Πάλιν δὲ κατ' ἄλλο σκοποῦντι εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων
δημιουργός, πολλοὶ δὲ οἱ κατ' οὐρανὸν περιπολοῦντες δη-
μιουργικοὶ θεοί. Μέσην ἄρα καὶ τούτων τὴν ἀφ' Ἡλίου
καθήκουσαν εἰς τὸν κόσμον δημιουργίαν θετέον. Ἀλλὰ καὶ
5 τὸ γόνιμον τῆς ζωῆς πολὺ μὲν καὶ ὑπέρπληρες ἐν τῷ νοητῷ,
φαίνεται δὲ ζωῆς γονίμου καὶ ὁ κόσμος ὢν πλήρης. Πρόδηλον b
οὖν ὅτι καὶ τὸ γόνιμον τοῦ βασιλέως Ἡλίου τῆς ζωῆς μέσον
ἐστὶν ἀμφοῖν, ἐπεὶ τούτῳ μαρτυρεῖ καὶ τὰ φαινόμενα· τὰ
μὲν γὰρ τελειοῖ τῶν εἰδῶν, τὰ δὲ ἐργάζεται, τὰ δὲ κοσμεῖ,
10 τὰ δὲ ἀνεγείρει, καὶ ἓν οὐδέν ἐστιν, ὃ δίχα τῆς ἀφ' Ἡλίου
δημιουργικῆς δυνάμεως εἰς φῶς πρόεισι καὶ γένεσιν. Ἔτι
πρὸς τούτοις εἰ τὴν ἐν τοῖς νοητοῖς ἄχραντον καὶ καθαρὰν
καὶ ἄϋλον οὐσίαν νοήσαιμεν, οὐδενὸς ἔξωθεν αὐτῇ προσιόντος c
οὐδὲ ἐνυπάρχοντος ἀλλοτρίου, πλήρη δὲ τῆς οἰκείας ἀχράντου
15 καθαρότητος, τήν τε ἐν τῷ κόσμῳ περὶ τὸ κύκλῳ φερόμενον
σῶμα πρὸς πάντα ἀμιγῆ τὰ στοιχεῖα λίαν εἰλικρινῆ καὶ
καθαρὰν φύσιν ἀχράντου καὶ δαιμονίου σώματος, εὑρήσομεν
καὶ τὴν τοῦ βασιλέως Ἡλίου λαμπρὰν καὶ ἀκήρατον οὐσίαν
ἀμφοῖν μέσην, τῆς τε ἐν τοῖς νοητοῖς ἀΰλου καθαρότητος
20 καὶ τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἀχράντου καὶ ἀμιγοῦς πρὸς γένεσιν d
καὶ φθορὰν <καὶ> καθαρᾶς εἰλικρινείας. Μέγιστον δὲ τούτου
τεκμήριον, ὅτι μηδὲ τὸ φῶς, ὃ μάλιστα ἐκεῖθεν ἐπὶ γῆν φέρε-
ται, συμμίγνυταί τινι μηδὲ ἀναδέχεται ῥύπον καὶ μίασμα, μέ-
νει δὲ πάντως ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν ἄχραντον καὶ ἀμόλυντον καὶ

16, 2-3. δημιουργικοί: δημιουργοί C h et fortasse O[ac] 8. τούτῳ V: τοῦτο f 13. καὶ om. V 14. ἀχρ. οἰκ. transp. V 21. suppl. ed. pr. 22. ἐπὶ γῆν V: ἐπὶ γῆς f, mavult Boulenger 22-3. φέρεται V O C G: φαίνεται R T

Helios re, fonte primaria da cui discende, verso il mondo visibile, lo splendore che irradia ogni cosa?

16. Considerando la questione da un altro punto di vista, se esiste un solo demiurgo dell'universo, sono numerose le divinità che nella sfera celeste esercitano una attività demiurgica. Mediatrice tra loro, si deve postulare l'attività demiurgica che da Helios si estende al mondo. Inoltre, se nel mondo intelligibile il principio generativo è abbondante e in eccesso, è chiaro però che anche il nostro mondo è pieno di capacità generativa. È evidente perciò come il potere generativo di Helios re abbia una funzione mediatrice tra i due mondi, come provano anche i fenomeni visibili. Infatti, egli rende perfette alcune forme, ne crea, ne adorna, ne suscita altre, così che non ne esiste nessuna che venga alla luce e all'esistenza senza l'attività demiurgica di Helios. Inoltre, se riuscissimo a concepire la immacolata, pura essenza immateriale degli dei intelligibili, esente da qualsiasi apporto esterno o completamente estraneo, ripiena dell'incontaminata purezza che le è propria, e d'altro lato ci raffigurassimo la natura pura e genuina di un corpo incontaminato e divino, assolutamente priva di elementi esterni e che, nell'universo visibile, si trova nel corpo che si muove circolarmente, anche qui troveremmo che la sostanza radiosa e integra di Helios re occupa una posizione mediatrice tra le due, cioè tra la purezza immateriale degli dei intelligibili e l'immacolata, assoluta integrità, esente da nascita e da corruzione, degli dei del mondo sensibile. La più grande prova di questo è che neppure la luce, che discende precisamente da lassù sulla terra, si mescola con alcunché e non ammette sozzura e inquinamento, ma rimane assolutamente pura e immacolata e libera da influenze esterne tra tutto

16, 5. Cf. Plot. *Enn.* V 2, 1, 9 et VI 5, 12, 1

25 ἀπαθές. Ἔτι δὲ προσεκτέον τοῖς ἀύλοις εἴδεσι καὶ νοητοῖς, ἀλλὰ καὶ τοῖς αἰσθητοῖς, ὅσα περὶ τὴν ὕλην ἐστὶν ἢ περὶ τὸ ὑποκείμενον. Ἀναφανήσεται πάλιν ἐνταῦθα μέσον τὸ νοερὸν τῶν περὶ τὸν μέγαν Ἥλιον εἰδῶν, ὑφ' ὧν καὶ τὰ περὶ τὴν 141 ὕλην εἴδη βοηθεῖται μήποτε ἂν δυνηθέντα μήτε εἶναι μήτε 30 σώζεσθαι μὴ παρ' ἐκείνου πρὸς τὴν οὐσίαν συνεργούμενα. Τί γάρ; οὐχ οὗτός ἐστι τῆς διακρίσεως τῶν εἰδῶν καὶ συγκρίσεως τῆς ὕλης αἴτιος, οὐ νοεῖν ἡμῖν αὐτὸν μόνον παρέχων, ἀλλὰ καὶ ὁρᾶν ὄμμασιν; ἡ γάρ τοι τῶν ἀκτίνων εἰς πάντα τὸν κόσμον διανομὴ καὶ ἡ τοῦ φωτὸς ἕνωσις τὴν 35 δημιουργικὴν ἐνδείκνυται διάκρισιν τῆς ποιήσεως. b

**17.** Πολλῶν δὲ ὄντων ἔτι περὶ τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τῶν φαινομένων ἀγαθῶν, ἃ δὴ τὸ μέσον [ἐστὶ] τῶν τε νοητῶν καὶ τῶν ἐγκοσμίων θεῶν παρίστησιν, ἐπὶ τὴν τελευταίαν αὐτοῦ μετίωμεν ἐμφανῆ λῆξιν. Πρώτη μὲν οὖν ἐστιν αὐτοῦ τῶν 5 περὶ τὸν τελευταῖον κόσμον ἡ τῶν ἡλιακῶν ἀγγέλων οἷον ἐν παραδείγματι τὴν ἰδέαν καὶ τὴν ὑπόστασιν ἔχουσα· μετὰ ταύτην δὲ ἡ τῶν αἰσθητῶν γεννητική, ἧς τὸ μὲν τιμιώτερον οὐρανοῦ καὶ ἀστέρων ἔχει τὴν αἰτίαν, τὸ δὲ ὑποδεέστερον c ἐπιτροπεύει τὴν γένεσιν, ἐξ ἀιδίου περιέχον αὐτῆς ἐν ἑαυτῷ 10 τὴν ἀγέννητον αἰτίαν. Ἅπαντα μὲν οὖν τὰ περὶ τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τοῦδε διελθεῖν, οὔτε εἴ τῳ δοίη νοῆσαι αὐτὸς ὁ θεὸς οὗτος, δυνατόν, ὅπου καὶ τὰ πάντα περιλαβεῖν τῷ νῷ ἔμοιγε φαίνεται ἀδύνατον.

**18.** Ἐπεὶ δὲ πολλὰ διεληλύθαμεν, ἐπιθετέον ὥσπερ σφρα-

32. αὐτόν: αὐτός h αὐτὸν ed. pr., prob. edd. (αὐτὰ scil. τὰ εἴδη Marcilius) 34. πάντα V: ἅπαντα f
17, 2. τὸ μέσον codd., iure defendit Asmus, cf. 14, 6 sq. ... ἵν' αὐτοῦ ... τὸ μέσον ... κατίδωμεν: ὅτι μέσος (servato ἐστὶ) Hertlein, prob. edd. | ἐστὶ del. Petavius ἐπὶ pro ἐστὶ Marcilius αὐτοῦ Asmus 5. κόσμον <οὐσιῶν> Asmus | ἡ scil. λῆξις (Lacombrade) 6. τὴν[2] om. f 9. ἐπιτροπεύει V: ὑποτροπεύει f 10. αἰτίαν V: οὐσίαν f 11. οὔτε codd., defendit Boulenger: οὐδὲ Hertlein, prob. Lacombrade | αὐτὸς f: αὐτὰ V, maluit Wright

ciò che esiste. Debbono ancora considerarsi le forme immateriali e intelligibili, e anche quelle percepibili, che sono connesse con la materia o il sostrato. Anche qui risulterà chiaro che le forme dotate di intelletto, che circondano il grande Helios, occupano una posizione mediatrice; esse soccorrono le forme connesse alla materia, che sarebbero incapaci di esistere e di sussistere di per sé, senza l'aiuto che il dio fornisce loro, ponendole in contatto con la sostanza. E come? Non è forse lui la causa della separazione delle forme e della combinazione della materia, in quanto non solo ci permette di concepirlo intellettualmente, ma anche di vederlo con gli occhi? Infatti, distribuendo i suoi raggi in tutto il cosmo e con il potere unificante della sua luce, dimostra la sua capacità demiurgica di conferire vita individuale.

17. Benché molti altri siano i chiari benefici legati all'essenza del dio, che indicano la sua posizione intermedia tra gli dei intelligibili e gli dei del cosmo, esaminiamo l'ultima sua funzione che ci è dato di vedere. La sua prima funzione, rispetto all'ultimo dei mondi, è quella di contenere in sé, come in un modello, l'idea e l'ipostasi degli angeli eliaci. In secondo luogo, ha la funzione di generare gli esseri sensibili: essa, nella sua forma più nobile, contiene la causa del cielo e dei corpi celesti, mentre in quella inferiore governa il mondo del divenire, di cui racchiude in sé, dall'eternità, la causa increata. È impossibile ora descrivere tutte le proprietà della sostanza di questo dio, anche se lo stesso dio Helios dovesse concedere di coglierle, perché, a mio modo di vedere, il concepirle tutte intellettualmente è superiore alle nostre capacità.

18. Dopo i vari argomenti che abbiamo trattato, dobbia-

17, 5. Cf. Iulian. *Ep. ad sen. populumque Athen.* 275 b

γῖδα τῷ λόγῳ τῷδε, μέλλοντας ἐφ' ἕτερα μεταβαίνειν οὐκ
ἐλάττονος τῆς θεωρίας δεόμενα. Τίς οὖν ἡ σφραγὶς καὶ οἷον d
ἐν κεφαλαίῳ τὰ πάντα περιλαμβάνουσα ἡ περὶ τῆς οὐσίας
5 τοῦ θεοῦ νόησις, αὐτὸς ἡμῖν ἐπὶ νοῦν θείη βουλομένοις ἐν
βραχεῖ συνελεῖν τήν τε αἰτίαν, ἀφ' ἧς προῆλθε, καὶ αὐτὸς
ὅστις ἐστί, τίνων τε ἀποπληροῖ τὸν ἐμφανῆ κόσμον. Ῥητέον
οὖν ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν προῆλθε τοῦ θεοῦ, εἷς ἀφ' ἑνὸς τοῦ νοητοῦ
κόσμου <ὁ> βασιλεὺς Ἥλιος, τῶν νοερῶν θεῶν μέσος ἐν μέ-
10 σοις τεταγμένος κατὰ παντοίαν μεσότητα, τὴν ὁμόφρονα καὶ 142
φίλην καὶ τὰ διεστῶτα συνάγουσαν, εἰς ἕνωσιν ἄγων τὰ
τελευταῖα τοῖς πρώτοις, τελειότητος καὶ συνοχῆς καὶ γονίμου
ζωῆς καὶ τῆς ἑνοειδοῦς οὐσίας τὰ μέσα ἔχων ἐν ἑαυτῷ, τῷ
τε αἰσθητῷ κόσμῳ παντοίων ἀγαθῶν προκαθηγούμενος, οὐ
15 μόνον δι' ἧς αὐτὸς αὐγῆς περιλάμπει κοσμῶν καὶ φαιδρύνων,
ἀλλὰ καὶ τὴν οὐσίαν τῶν ἡλιακῶν ἀγγέλων ἑαυτῷ συνυπο-
στήσας καὶ τὴν ἀγέννητον αἰτίαν τῶν γινομένων περιέχων,
ἔτι τε πρὸ ταύτης τῶν ἀιδίων σωμάτων τὴν ἀγήρω καὶ b
μόνιμον τῆς ζωῆς αἰτίαν.

**19.** Ἃ μὲν οὖν περὶ τῆς οὐσίας ἐχρῆν εἰπεῖν τοῦ θεοῦ
τοῦδε, καίτοι τῶν πλείστων παραλειφθέντων, εἴρηται ὅμως
οὐκ ὀλίγα· ἐπεὶ δὲ τὸ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ πλῆθος καὶ τὸ
τῶν ἐνεργειῶν κάλλος τοσοῦτόν ἐστιν, ὥστε εἶναι τῶν περὶ
5 τὴν οὐσίαν αὐτοῦ θεωρουμένων ὑπερβολήν, ἐπεὶ καὶ πέφυκε
τὰ θεῖα προϊόντα εἰς τὸ ἐμφανὲς πληθύνεσθαι διὰ τὸ περιὸν c
καὶ γόνιμον τῆς ζωῆς, ὅρα τί δράσομεν, οἳ πρὸς ἀχανὲς
πέλαγος ἀποδυόμεθα, μόγις καὶ ἀγαπητῶς ἐκ πολλοῦ τοῦ

18, 5. ἣν ante αὐτὸς add. f 6. ἀφ' om. 9. suppl. Boulenger 11. καὶ ante εἰς add. f 13. ἐν ἑαυτῷ om. f 14. προκαθηγούμενος O C: -μένου h προηγούμενος V
19, 1. περὶ τῆς οὐσίας om. f 7. ὅρα f: ὥρα V (in mg. φροντίς)

mo porre una sorta di sigillo a questo discorso, prima di passare ad altri problemi che richiedono un esame non meno approfondito. Ora questo sigillo, nella forma di un concetto che comprenda sinteticamente gli elementi fondamentali della sua essenza, possa ispirarlo il dio stesso alla nostra intelligenza, soddisfacendo il nostro desiderio di riassumere la causa da cui procede, la sua essenza e i beni di cui riempie il mondo visibile. Dobbiamo affermare dunque che Helios re è uno e procede come da un unico dio, cioè dal mondo intelligibile, che è uno anch'esso; esso occupa una posizione mediatrice tra gli dei intelligenti, anch'essi in posizione mediana, secondo ogni possibile punto di vista, rispetto alla concordia, all'amicizia e alla congiunzione di ciò che è diviso; riunisce gli ultimi con i primi, avendo in sé il mezzo di rendere perfetto, di connettere, di infondere la vita e di uniformare l'essenza; è autore di ogni sorta di beni per il mondo sensibile, non solo per mezzo della luce con cui lo illumina, adornandolo e dandogli così il suo splendore, ma anche perché, insieme a sé, ha dato l'esistenza alla sostanza degli angeli eliaci, e contiene in sé, ingenerata, la causa degli esseri generati e, ancor prima di questa, il principio perennemente giovane e immutabile della vita dei corpi eterni.

19. In tal modo, sebbene la maggior parte degli argomenti sia stata omessa, abbiamo esposto sufficientemente quanto si doveva dire dell'essenza di questo dio. Ma poiché la moltitudine dei suoi poteri e la bellezza delle sue attività è tale da superare di molto quanto abbiamo osservato circa la sua essenza (è infatti naturale che, quando gli esseri divini compaiono nel mondo visibile, si moltiplichino in virtù della sovrabbondanza del potere generativo che è in loro), considerate l'impresa a cui ci accingiamo, ora che stiamo per immergerci in un mare senza fondo, mentre a stento cerchiamo appena di riprender fiato dopo la fatica della prima parte del nostro discorso.

πρόσθεν ἀναπαυόμενοι λόγου. Τολμητέον δὲ ὅμως τῷ θεῷ
10 θαρσοῦντα καὶ πειρατέον ἅψασθαι τοῦ λόγου.

**20.** Κοινῶς μὲν δὴ τὰ πρόσθεν ῥηθέντα περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ταῖς δυνάμεσι προσήκειν ὑποληπτέον. Οὐ γὰρ ἄλλο μέν ἐστιν οὐσία θεοῦ, δύναμις δὲ ἄλλο, καὶ νὴ Δία τρίτον παρὰ ταῦτα ἐνέργεια. Πάντα γὰρ ἅπερ βούλεται, ταῦτα ἔστι (d)
5 καὶ δύναται καὶ ἐνεργεῖ· οὐδὲ γὰρ ὃ μὴ ἔστι βούλεται, οὐδὲ ὃ βούλεται δρᾶν οὐ σθένει, οὐδὲ ὃ μὴ δύναται ἐνεργεῖν ἐθέλει. Ταῦτα μὲν οὖν περὶ τὸν ἄνθρωπον οὐχ ὧδε ἔχει· διττὴ γάρ ἐστι μαχομένη φύσις εἰς ἓν κεκραμένη ψυχῆς καὶ σώματος, τῆς μὲν θείας, τοῦ δὲ σκοτεινοῦ τε καὶ ζοφώδους, ἔοικέ τε
10 εἶναι μάχη τις καὶ στάσις. Ἐπεὶ καὶ Ἀριστοτέλης φησὶ διὰ τὸ τοιοῦτο μηδὲ τὰς ἡδονὰς ὁμολογεῖν μηδὲ τὰς λύπας ἀλλήλαις ἐν ἡμῖν· τὸ γὰρ θατέρᾳ, φησί, τῶν ἐν ἡμῖν φύσεων ἡδύ, (143) τῇ πρὸς ταύτην ἀντικειμένῃ πέφυκεν ἀλγεινόν. Ἐν δὲ τοῖς θεοῖς οὐδέν ἐστι τούτων· οὐσίᾳ γὰρ αὐτοῖς ὑπάρχει τὰ ἀγαθὰ
15 καὶ διηνεκῶς, οὐ ποτὲ μέν, ποτὲ δὲ οὔ. Πρῶτον οὖν ὅσαπερ ἔφαμεν, τὴν οὐσίαν αὐτοῦ παραστῆσαι βουλόμενοι, ταῦθ' ἡμῖν εἰρῆσθαι καὶ περὶ τῶν δυνάμεων καὶ ἐνεργειῶν νομιστέον. Ἐπεὶ δὲ ἐν τοῖς τοιούτοις ὁ λόγος ἔοικεν ἀντιστρέφειν, ὅσα καὶ περὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ καὶ ἐνεργειῶν ἐφεξῆς
20 σκοποῦμεν, ταῦτα οὐκ ἔργα μόνον, ἀλλὰ καὶ οὐσίαν νομιστέον. (b)

**21.** Εἰσὶ γάρ τοι θεοὶ συγγενεῖς Ἡλίῳ καὶ συμφυεῖς, τὴν ἄχραντον οὐσίαν τοῦ θεοῦ κορυφούμενοι, πληθυνόμενοι μὲν ἐν

10. θαρσοῦντα V: θαρρ- f
**20,** 4. παρὰ V O R: περὶ C G T | πάντα γὰρ: πάντα μὲν γὰρ h | ἅπερ f: ὅπερ V 5-6. οὐδὲ ... οὐδὲ codd., defendit Boulenger: οὔτε ... οὔτε Hertlein, prob. Lacombrade 6. ἐθέλει: οὐ θέλει h 9. τε[1] om. f 11. μηδὲ ... μηδὲ codd.: μήτε ... μήτε Hertlein, prob. Lacombrade 12. τὸ f: ἢ V 12-3. ἡδύ, τῇ Petavius auctore Marcilio (ἡδύ, τοῦτο): αὕτη codd. 14. τὰ ἀγαθὰ V: τἀγ- f
**21,** 2. Ad κορυφ. cf. P. Nautin, *Sur une phrase de l'empereur Julien, Or. IV*, 143 *B*, « Rev. Philol. » XXIX 1955, p. 228

Osiamo, tuttavia, fiduciosi nel dio, e tentiamo di affrontare il nostro tema.

**20.** Quanto abbiamo detto fin qui dell'essenza di Helios deve presupporsi ugualmente per i suoi poteri. Infatti, non bisogna credere che l'essenza del dio sia una cosa, la sua potenza un'altra e, per Zeus, la sua attività una terza accanto a < queste. Tutto ciò che vuole egli lo è, lo può e lo compie: infatti né vuole quello che non è, né è incàpace di compiere quel che vuole, e neppure vuole quel che non può recare a compimento. Per l'uomo la situazione è diversa: in lui combatte una natura duplice, fusa nell'unità di anima e di corpo, la prima divina, la seconda oscura e tenebrosa, per cui sembra che vi sia tra loro lotta e dissidio. Aristotele stesso, del resto, attribuisce a questo il fatto che in noi né i piaceri né i dolori vanno di mutuo accordo, per cui quanto è gradevole a una delle due nature che sono in noi risulta doloroso a quella opposta. Nulla del genere si verifica tra gli dei: è proprio della loro essenza essere buoni in modo continuo, e non ora sì ora no. In primo luogo, dunque, quanto abbiamo detto per esporre l'essenza di Helios, va riferito anche ai suoi poteri e alle sue attività. E poiché in questi argomenti il ragionamento si può naturalmente capovolgere, tutta l'indagine che ora rivolgiamo ai suoi poteri e alle sue attività, va riferita non solo alle sue opere ma anche alla sua essenza.

**21.** Ci sono certamente dei della stessa origine e della stessa natura di Helios, che assommano in sé l'essenza inconta- <

20, 10-21 Cf. Arist. *Eth. Nic.* VII 15, 1154 b, 20 sq.

τῷ κόσμῳ, περὶ αὐτὸν δὲ ἑνοειδῶς ὄντες. Ἀκούετε δὴ πρῶτον ὅσα φασὶν οἱ τὸν οὐρανὸν οὐχ ὥσπερ ἵπποι καὶ βόες
5 ὁρῶντες ἤ τι τῶν ἀλόγων καὶ ἀμαθῶν ζῴων, ἀλλ' ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀφανῆ πολυπραγμονοῦντες φύσιν· ἔτι δὲ πρὸ τούτων, εἴ σοι φίλον, περὶ τῶν ὑπερκοσμίων δυνάμεων αὐτοῦ καὶ ἐνεργειῶν καὶ ἐκ μυρίων τὸ πλῆθος ὀλίγα θεάσῃ. c

**22.** Πρώτη δὲ τῶν δυνάμεών ἐστιν αὐτοῦ, δι' ἧς ὅλην δι' ὅλης τὴν νοερὰν οὐσίαν, τὰς ἀκρότητας αὐτῆς εἰς ἓν καὶ ταὐτὸ συνάγων, ἀποφαίνει μίαν. Ὅπερ γὰρ περὶ τὸν αἰσθητὸν ἔστι κόσμον ἐναργῶς κατανοῆσαι, πυρὸς καὶ γῆς εἰλημμένον
5 ἀέρα καὶ ὕδωρ ἐν μέσῳ, τῶν ἄκρων σύνδεσμον, τοῦτο οὐκ ἄν τις εἰκότως ἐπὶ τῆς πρὸ τῶν σωμάτων αἰτίας κεχωρισμένης, ἣ τῆς γενέσεως ἔχουσα τὴν ἀρχὴν οὐκ ἔστι γένεσις, οὕτω d διατετάχθαι νομίσειεν, ὥστε καὶ ἐν ἐκείνοις τὰς ἄκρας αἰτίας κεχωρισμένας πάντῃ τῶν σωμάτων ὑπό τινων μεσοτήτων εἰς
10 ταὐτὸ παρὰ τοῦ βασιλέως Ἡλίου συναγομένας ἑνοῦσθαι περὶ αὐτόν; συντρέχει δὲ αὐτῷ καὶ ἡ τοῦ Διὸς δημιουργικὴ δύναμις, <δι'> ἣν ἔφαμεν καὶ πρότερον ἱδρῦσθαί τε αὐτοῖς ἐν Κύπρῳ καὶ ἀποδεδεῖχθαι κοινῇ τὰ τεμένη· καὶ τὸν Ἀπόλλω δὲ αὐτὸν ἐμαρτυρόμεθα τῶν λόγων, ὃν εἰκὸς δήπουθεν ὑπὲρ 144
15 τῆς ἑαυτοῦ φύσεως ἄμεινον εἰδέναι· σύνεστι γὰρ καὶ οὗτος Ἡλίῳ καὶ ἐπικοινωνεῖ καὶ τὴν ἁπλότητα τῶν νοήσεων καὶ τὸ μόνιμον τῆς οὐσίας καὶ κατὰ ταὐτὰ ὂν τῆς ἐνεργείας. Ἀλλὰ καὶ τὴν Διονύσου μεριστὴν δημιουργίαν οὐδαμοῦ φαίνεται χωρίζων ὁ θεὸς Ἡλίου· τούτῳ δὲ αὐτὴν ὑποτάττων

3. ἀκούετε: ἄκουε Marcilius  8. θεάσῃ codd., defendit Boulenger: θέασαι Hertlein, prob. Lacombrade
22, 1. δὲ V: δὴ codd. rell., acceperunt Hertlein alii  2. αὐτῆς f: αὐτὴν V  3. ὅπερ (sic) codd.: ὥσπερ Hertlein, prob. Wright  4. ἔστι Lacombrade: ἐστι codd.  6. αἰτίας V: οὐσίας f  7. ἣ R T (Petavius): ἢ codd. rell.  10. ταὐτὸ Hertlein: ταῦτα codd. | περὶ: παρὰ R  11. αὐτῷ V et R[pc]: αὐτοῦ f  12. suppl. Hertlein  14. τῶν λόγων V: τῷ λόγῳ f  16. καὶ[2]: κατὰ R in mg. (coniecit Asmus) διὰ dubit. Hertlein, prob. Wright  19. αὐτὴν om. f

minata di questo dio e che, benché siano molteplici nel mondo visibile, riacquistano in lui la loro unità formale. Ma, prima di tutto, ascoltate quanto dicono coloro che non guardano il cielo come i cavalli o i buoi o qualsiasi altro animale irragionevole e insipiente, ma che si sforzano di dedurre dal dio stesso la sua natura invisibile. Prima ancora, però, se vi sta bene, vogliate fare, tra le mille possibili, alcune osservazioni sui poteri sovramondani di Helios e sulle sue attività.

**22.** Il primo dei suoi poteri è quello grazie al quale fa apparire l'intera sostanza intellettuale come un tutto unico, perché congiunge i suoi estremi in un'unica e identica realtà. Infatti, come nel mondo sensibile possiamo chiaramente constatare che aria e acqua sono posti nel mezzo tra fuoco e terra come elementi connettivi di due estremi, perché non sarebbe logicamente concepibile che, nel caso della causa che è anteriore agli elementi e ne è separata – e che pur non avendo in sé il principio della generazione non è la generazione – ci sia un ordinamento simile, così che, anche in questo mondo, le cause estreme del tutto separate dagli elementi si ritrovano comunque, grazie a una forma di mediazione di Helios re, ricondotte all'unità attorno a lui? In lui confluisce il potere demiurgico di Zeus, ciò che spiega, come abbiamo detto prima, che a Cipro santuari comuni siano stati eretti e consacrati a queste due divinità; e così abbiamo invocato, a testimone delle nostre parole, anche Apollo, che è certo più informato di chiunque altro sulla propria natura. Anche questo dio infatti dimora con Helios e ne condivide la semplicità dei pensieri, l'immutabilità della sostanza e l'uniformità dell'attività. Non solo, ma Apollo non sembra mai separare la divisiva attività creatrice di Dioniso da quella di Helios: dal momento che la

**22**, 16-7. Cf. Macr. *Sat.* I 18 18-9. Cf. Iulian. *in deor. matr.* 179 b

20 ἀεὶ καὶ ἀποφαίνων σύνθρονον, ἐξηγητὴς ἡμῖν ἐστι τῶν ὑπὲρ τοῦ θεοῦ καλλίστων διανοημάτων. Πάσας δὲ ἐν ἑαυτῷ περιέχων ὁ θεὸς ὅδε τὰς ἀρχὰς τῆς καλλίστης νοερᾶς συγκράσεως b "Ηλιος Ἀπόλλων ἐστὶ Μουσηγέτης. Ἐπεὶ δὲ καὶ ὅλην ἡμῖν τὴν τῆς εὐταξίας ζωὴν συμπληροῖ, γεννᾷ μὲν ἐν κόσμῳ τὸν 25 Ἀσκληπιόν, ἔχει δὲ αὐτὸν καὶ πρὸ τοῦ κόσμου παρ' ἑαυτῷ.

**23.** Ἀλλὰ πολλὰς μὲν ἄν τις καὶ ἄλλας περὶ τὸν θεὸν τόνδε δυνάμεις θεωρῶν οὔποτ' ἂν ἐφίκοιτο πασῶν· ἀπόχρη τῆς μὲν χωριστῆς καὶ πρὸ τῶν σωμάτων ἐπ' αὐτῶν οἶμαι τῶν αἰτιῶν, αἳ κεχωρισμέναι τῆς φανερᾶς προϋπάρ- 5 χουσι δημιουργίας, ἴσην Ἡλίῳ καὶ Διὶ τὴν δυναστείαν καὶ c μίαν ὑπάρχουσαν τεθεωρηκέναι, τὴν δὲ ἁπλότητα τῶν νοήσεων μετὰ τοῦ διαιωνίου καὶ κατὰ ταὐτὰ μονίμου ξὺν Ἀπόλλωνι τεθεαμένοις, τὸ δὲ μεριστὸν τῆς δημιουργίας μετὰ τοῦ τὴν μεριστὴν ἐπιτροπεύοντος οὐσίαν Διονύσου, τὸ 10 δὲ τῆς καλλίστης συμμετρίας καὶ νοερᾶς κράσεως περὶ τὴν τοῦ Μουσηγέτου δύναμιν τεθεωρηκόσι, τὸ συμπληροῦν δὲ τὴν εὐταξίαν τῆς ὅλης ζωῆς ξὺν Ἀσκληπιῷ νοοῦσι.

**24.** Τοσαῦτα μὲν ὑπὲρ τῶν προκοσμίων αὐτοῦ δυνάμεων, d ἔργα δὲ ὁμοταγῆ ταύταις ὑπὲρ τὸν ἐμφανῆ κόσμον, ἡ τῶν ἀγαθῶν ἀποπλήρωσις. Ἐπειδὴ γάρ ἐστι γνήσιος ἔκγονος τἀγαθοῦ, παραδεξάμενος παρ' αὐτοῦ τελείαν τὴν ἀγαθὴν 5 μοῖραν, αὐτὸς ἅπασι τοῖς νοεροῖς διανέμει θεοῖς, ἀγαθοεργὸν καὶ τελείαν αὐτοῖς διδοὺς τὴν οὐσίαν. Ἓν μὲν δὴ τουτί. Δεύτερον δὲ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ ἡ τοῦ νοητοῦ κάλλους ἐν

20. ὑπὲρ Klimek (cf. *Or.* 3 p. 69 [92 d 4] Bidez τῆς ὑπὲρ τούτων διηγήσεως): ὑπὸ codd. ἐπὶ Petavius, prob. edd. 21. ἑαυτῷ V: αὐτῷ codd. rell. (αὐτῶ G) αὑτῷ edd. plerique 23. "Ηλιος: « expunxerim hanc vocem » Petavius "Ηλ. Ἀπ. del. Asmus 24. τὴν om. h | ἐν <τῷ> κόσμῳ Asmus
**23,** 1. ἄν om. R 2. ἀπόχρη Hertlein: ἀποχρῆν codd., defendit Boulenger | δὲ post ἀποχρῆν add. Marcilius (« addo δὲ sed haec impedita » Petavius in mg.), prob. edd. 3. ἐπ': ὑπ' C 4. αἰτιῶν V: αἰτίων O C ἀρτίων h 7. ταὐτὰ V: ταὐτὸν f 10. δὲ <αἴτιον> Asmus | <συγ>κράσεως idem
**24,** 3. ἔκγονος f: ἔγγονος V, accepit Hertlein 7. νοητοῦ V: νοεροῦ f

pone costantemente al servizio di quest'ultimo e fa di Dioniso un compartecipe del suo trono, Apollo risulta per noi l'interprete delle più belle considerazioni che si possono fare su questo dio. E proprio perché questo dio racchiude in sé tutti i principi della più bella sintesi intellettuale, Helios è Apollo Musageta: e poiché riempie di bell'ordine tutta la nostra vita, nel mondo visibile genera Asclepio, pur avendolo presso di sé già prima dell'esistenza del mondo.

**23.** Se tuttavia si volessero investigare i molti altri poteri di questo dio, non si riuscirebbe a coglierli tutti. Sembra sufficiente aver osservato che c'è un uguale e identico dominio di Helios e di Zeus sulla attività demiurgica separata, che è anteriore agli elementi e si riferisce alle loro cause, anteriori e distinte dall'attività demiurgica visibile. Si è osservato inoltre che Helios condivide con Apollo la semplicità dei suoi pensieri nell'eternità e nella sua costante identità, e con Dioniso, che presiede alla sostanza divisa, la divisiva funzione creatrice, mentre il potere del Musageta si esplica nella splendida simmetria e contemperanza dell'elemento intellettuale, e con Asclepio ricolma di bell'ordine tutta la nostra vita.

**24.** Tanto si può dire dei poteri procosmici di Helios: a essi sono coordinati, nella forma di un compimento di benefici, gli effetti sul mondo visibile. Poiché è il vero figlio del Bene, da cui ha ottenuto di partecipare alla perfetta bontà, a sua volta egli la distribuisce agli dei intelligenti, che dota di un'essenza benefica e perfetta. Questa, dunque, è la prima delle sue opere. Una seconda opera del dio consiste nella perfettis-

22-3. Cf. Macr. *Sat.* I 20, 1-5; Iulian. *contra Galil.*, pp. 197, 10 et 206, 10 Neumann
23, 6-7. Cf. Plat. *Crat.* 405 c

τοῖς νοεροῖς καὶ ἀσωμάτοις εἴδεσι τελειοτάτη διανομή. Τῆς 145
γὰρ ἐν τῇ φύσει φαινομένης οὐσίας γονίμου γεννᾶν ἐφιεμένης
10 ἐν τῷ καλῷ καὶ ὑπεκτίθεσθαι τὸν τόκον, ἔτι ἀνάγκη προη-
γεῖσθαι τὴν ἐν τῷ νοητῷ κάλλει τοῦτο αὐτὸ διαιωνίως καὶ
ἀεὶ ποιοῦσαν, ἀλλ' οὐχὶ νῦν μέν, εἰσαῦθις δὲ οὔ, καὶ ποτὲ
μὲν γεννῶσαν, αὖθις δὲ ἄγονον. Ὅσα γὰρ ἐνταῦθα ποτὲ
καλά, ταῦτα ἐν τοῖς νοητοῖς ἀεί. Ῥητέον τοίνυν αὐτοῦ τῆς
15 ἐν τοῖς φαινομένοις αἰτίας γονίμου προκαθηγεῖσθαι τὸν ἐν b
τῷ νοερῷ καὶ διαιωνίῳ κάλλει τόκον ἀγέννητον, ὃν ὁ θεὸς
οὗτος ἔχει [καὶ] περὶ ἑαυτὸν ὑποστήσας, ᾧ καὶ τὸν τέλειον
νοῦν διανέμει· καθάπερ ὄμμασιν ἐνδιδοὺς διὰ τοῦ φωτὸς τὴν
ὄψιν, οὕτω δὲ καὶ ἐν τοῖς <νοεροῖς> διὰ τοῦ νοητοῦ παρα-
20 δείγματος, ὃ προτείνει πολὺ φανότερον τῆς αἰθερίας αὐγῆς,
πᾶσιν οἶμαι τοῖς νοεροῖς τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι παρέχει.
Ἑτέρα πρὸς ταύταις ἐνέργεια θαυμαστὴ φαίνεται περὶ τὸν
βασιλέα τῶν ὅλων Ἥλιον, ἡ τοῖς κρείττοσι γένεσιν ἐνδιδο- c
μένη μοῖρα βελτίων, ἀγγέλοις, δαίμοσιν, ἥρωσι ψυχαῖς τε
25 μερισταῖς, ὁπόσαι μένουσιν ἐν παραδείγματος καὶ ἰδέας
λόγῳ, μήποτε ἑαυτὰς διδοῦσαι σώματι.

**25.** Τὴν μὲν οὖν προκόσμιον οὐσίαν τοῦ θεοῦ δυνάμεις τε
αὐτοῦ καὶ ἔργα, τὸν βασιλέα τῶν ὅλων ὑμνοῦντες Ἥλιον, ἐφ'
ὅσον ἡμῖν οἷόν τε ἦν ἐφικέσθαι τῆς περὶ αὐτὸν εὐφημίας
σπεύδοντες, διεληλύθαμεν. Ἐπεὶ δὲ ὄμματα, φησίν, ἀκοῆς
5 ἐστι πιστότερα, καίτοι τῆς νοήσεως ὄντα γε ἀπιστότερα καὶ d

11. τὴν: scil. οὐσίαν  14. αὐτοῦ τῆς V: αὐτοῦ τῷ O C G T  αὐτῷ (sed punctis subscriptis τω delevit et τῆς suprascr.) R  17. ἔχει V: om. f | καὶ[1] add. codd. praeter R, delevit Hertlein | ἑαυτὸν V: αὐτὸν f  18. τὴν om. C  19. ἐν τοῖς <νοεροῖς> διὰ τοῦ νοητοῦ Asmus: ἐν τοῖς διὰ τοῦ νοεροῦ codd. ἐν τοῖς <νοητοῖς> διὰ τοῦ νοεροῦ Petavius, prob. Hertlein ἐν τοῖς <νοεροῖς> διὰ τοῦ νοεροῦ Lacombrade  20. φανότερον Petavius: -τέρου V  φανερωτέρου f (-ωτέρον R) -ώτερον Marcilius  21. τὸ[2] om. O C G T  26. ἑαυτὰς f: αὐτὰς V
25, 3. ἦν V: εἶναι f | post εὐφημίας interp. Asmus  4. φησίν: φασίν R et ex corr. Marcilius et Hertlein, sed de φησι impersonali cf. *Misop.* 28, 1 cum adn.

sima distribuzione della bellezza intelligibile tra le forme intellettuali e immateriali. Quando infatti la sostanza generativa, che è visibile nella natura, desidera generare nella bellezza e mettere al mondo la sua prole, è necessario che abbia come guida la sostanza che, nella regione della bellezza intelligibile, compie dall'eternità questa funzione senza pause, e non ora sì e ora no, talvolta feconda e talvolta sterile. Ciò che infatti nel nostro mondo è bello solo qualche volta, nel mondo intelligibile è bello sempre. Dobbiamo affermare perciò che la causa della generazione nel mondo visibile segue la guida della progenitura ingenerata nella bellezza intelligente ed eterna: a tale progenitura Helios ha conferito l'essere e l'ha collocata al suo fianco, rendendola partecipe della perfetta intelligenza. E come conferisce la vista ai nostri occhi attraverso la luce, così anche tra gli dei dotati di intelletto attraverso il suo modello intelligente, che offre loro in una forma ben più splendida dei suoi raggi nell'etere, dà, io credo, a tutti gli dei dotati di intelletto la facoltà di pensare e di essere pensati. Oltre a queste, un'altra meravigliosa attività di Helios, re dell'universo, consiste nel fornire una più nobile condizione alle stirpi superiori, < voglio dire agli angeli, ai demoni, agli eroi e a quelle anime divise che rimangono nella forma di archetipo e di idea, senza mai darsi ad un corpo.

**25.** Abbiamo descritto così l'essenza procosmica del nostro dio, i suoi poteri e le sue attività, celebrando Helios, re dell'universo, con tutto lo zelo che ci è stato possibile impiegare nel suo elogio. Ma poiché gli occhi, come dice il proverbio, sono più credibili delle orecchie, sebbene siano comunque più fallaci e deboli dell'intelletto, cerchiamo di trattare della sua

24, 24. Cf. Iulian. *in deor. matr.* 168 b
25, 4-5. Cf. Hdt. I 8; Iulian. *Or.* I 37 c

ἀσθενέστερα, φέρε καὶ περὶ τῆς ἐμφανοῦς αὐτοῦ δημιουργίας αἰτησάμενοι παρ' αὐτοῦ τὸ μετρίως εἰπεῖν πειραθῶμεν.

**26.** Ὑπέστη μὲν οὖν περὶ αὐτὸν ὁ φαινόμενος ἐξ αἰῶνος κόσμος, ἕδραν δὲ ἔχει τὸ περικόσμιον φῶς ἐξ αἰῶνος, οὐχὶ νῦν μέν, τότε δὲ οὔ, οὐδὲ ἄλλοτε ἄλλως, ἀεὶ δὲ ὡσαύτως. Ἀλλ' εἴ τις ταύτην τὴν διαιώνιον φύσιν ἄχρις ἐπινοίας ἐθε-
5 λήσειε χρονικῶς κατανοῆσαι, τὸν βασιλέα τῶν ὅλων Ἥλιον 146
ἀθρόως καταλάμποντα ῥᾷστα ἂν γνοίη πόσων αἴτιός ἐστι δι' αἰῶνος ἀγαθῶν τῷ κόσμῳ. Οἶδα μὲν οὖν καὶ Πλάτωνα τὸν μέγαν καὶ μετὰ τοῦτον ἄνδρα τοῖς χρόνοις οὔτι μὴν τῇ φύσει καταδεέστερον (τὸν Χαλκιδέα φημὶ [τὸν Ἰάμβλιχον], ὃς ἡμᾶς
10 τά τε ἄλλα περὶ τὴν φιλοσοφίαν καὶ δὴ καὶ ταῦτα διὰ τῶν λόγων ἐμύησεν) ἄχρις ὑποθέσεως τῷ γεννητῷ προσχρωμένους καὶ οἱονεὶ χρονικήν τινα τὴν ποίησιν ὑποτιθεμένους, ἵνα τὸ μέγεθος τῶν παρ' αὐτοῦ γινομένων ἔργων ἐπινοηθείη. b
Πλὴν ἀλλ' ἔμοιγε τῆς ἐκείνων ἀπολειπομένῳ παντάπασι
15 δυνάμεως οὐδαμῶς ἐστι παρακινδυνευτέον, εἴπερ ἀκίνδυνον οὐδὲ αὐτῷ τὸ μέχρι ψιλῆς ὑποθέσεως χρονικήν τινα περὶ τὸν κόσμον ὑποθέσθαι ποίησιν ὁ κλεινὸς ἥρως ἐνόμισεν Ἰάμβλιχος. Πλὴν ἀλλ' ἐπείπερ ὁ θεὸς ἐξ αἰωνίου προῆλθεν αἰτίας, μᾶλλον δὲ προήγαγε πάντα ἐξ αἰῶνος, ἀπὸ τῶν ἀφανῶν τὰ
20 φανερὰ βουλήσει θείᾳ καὶ ἀρρήτῳ τάχει καὶ ἀνυπερβλήτῳ c
δυνάμει πάντα ἀθρόως ἐν τῷ νῦν ἀπογεννήσας χρόνῳ, ἀπεκληρώσατο μὲν οἷον οἰκειοτέραν ἕδραν τὸ μέσον οὐρανοῦ, ἵνα πανταχόθεν ἴσα διανέμῃ τἀγαθὰ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ καὶ σὺν αὐτῷ προελθοῦσι θεοῖς, ἐπιτροπεύῃ δὲ τὰς ἑπτὰ καὶ τὴν
25 ὀγδόην οὐρανοῦ κυκλοφορίαν, ἐνάτην τε οἶμαι δημιουργίαν

**26,** 5. τὸν βασιλέα V: τὸν μὲν O h (sed βασιλέα in mg. add. R) τὸν βασιλέα τῶν ὅλων om. C (τον μα τῶν ἄλων in spatio vacuo add. C[2]) 9. τὸν Ἰάμβλιχον codd.: ut glossema exp. Prato, cf. *Misop.* 29, 25 Χαιρωνέως ἀνδρὸς 10-1. τῶν λόγων V: τὸν λόγον f 16. αὐτῷ (scil. Iamblicho) V, mavult Prato: αὐτὸ f, acceperunt edd. 18. προῆλθεν ed. pr.: παρῆλθεν codd. 23. ὑπ' αὐτοῦ: ἀπ' αὐτοῦ R 24. ἐπιτροπεύῃ V: -τροπεύει f, correxerat ed. pr.

attività creatrice visibile: prima supplichiamolo però che ci
conceda di parlarne in modo adeguato.

26. Fin dall'eternità è sussistito intorno a Helios il mondo
visibile, che ha come sede la luce che avvolge il mondo dal-
l'eternità e che non brilla a intermittenza e in modi diversi
in tempi diversi, ma sempre nello stesso modo. Se poi si de-
siderasse cogliere, per quanto può l'intelletto, questa natura
eterna da un punto di vista temporale, si riuscirebbe assai fa-
cilmente a conoscere quanti benefici Helios, re dell'universo,
elargisce al mondo attraverso il suo splendore incessante. Co-
me sappiamo, anche il grande Platone e, dopo di lui, un pen-
satore che, benché venuto dopo, non gli è assolutamente in-
feriore per genio – voglio dire quel calcidese che, con i suoi
scritti, mi ha iniziato tra l'altro non solo alla filosofia ma spe-
cialmente a queste teorie – utilizzarono come ipotesi il con-
cetto di un mondo creato per cui presupposero, per dir così,
una creazione nel tempo, con il fine che si comprendesse la
grandezza delle opere derivanti da Helios. Ma, a parte il fatto
che io sono del tutto inferiore alle loro capacità, in nessun
modo devo arrischiare una simile supposizione, tanto più che
il nobile eroe Giamblico ha sostenuto che il presupporre, an-
che come semplice ipotesi, una creazione temporale del mon-
do non è privo di rischi. Anzi, il nostro dio procedette da
una causa eterna o, piuttosto, produsse dall'eternità tutte le
cose, generando nel nostro tempo con la sua divina volontà
e con rapidità indicibile ed insuperabile energia dall'invisibile
tutto insieme quanto è ora visibile. Ebbe quindi in sorte, co-
me sede più opportuna, la parte mediana del cielo, perché po-
tesse conferire da ogni parte uguali benefici agli dei emanati
da lui e a lui connessi, e guidare le sette sfere celesti, ed anche
l'ottava, e penso anche la nona, cioè il mondo del divenire, che

τὴν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ συνεχεῖ διαιωνίως ἀνακυκλουμένην
γένεσιν. Οἵ τε γὰρ πλάνητες εὔδηλον ὅτι περὶ αὐτὸν χορεύον- d
τες μέτρον ἔχουσι τῆς κινήσεως τὴν πρὸς τὸν θεὸν τόνδε
τοιάνδε περὶ τὰ σχήματα συμφωνίαν, ὅ τε ὅλος οὐρανός, αὐ-
30 τῷ κατὰ πάντα συναρμοζόμενος ἑαυτοῦ τὰ μέρη, θεῶν ἐστιν
ἐξ Ἡλίου πλήρης. Ἔστι γὰρ ὁ θεὸς ὅδε πέντε μὲν κύκλων
ἅρχων κατ' οὐρανόν, τρεῖς δὲ ἐκ τούτων ἐπιὼν ἐν τρισὶ
τρεῖς γεννᾷ τὰς Χάριτας· οἱ λειπόμενοι δὲ μεγάλης Ἀνάγκης
εἰσὶ πλάστιγγες. Ἀξύνετον ἴσως λέγω τοῖς Ἕλλησιν, ὥσπερ 147
35 δέον μόνον τὰ συνήθη καὶ γνώριμα λέγειν· οὐ μὴν οὐδὲ
τοῦτό ἐστιν, ὡς ἄν τις ὑπολάβοι, παντελῶς ξένον. Οἱ Διό-
σκουροι τίνες ὑμῖν εἰσιν, ὦ σοφώτατοι καὶ ἀβασανίστως τὰ
πολλὰ παραδεχόμενοι; οὐχ ἑτερήμεροι λέγονται, διότι μὴ
θέμις ὁρᾶσθαι τῆς αὐτῆς ἡμέρας; ὑμεῖς ὅπως ἀκούετε εὔδη-
40 λον ὅτι τῆς χθὲς καὶ τήμερον. Εἶτα τί νοεῖ τοῦτο, πρὸς
αὐτῶν τῶν Διοσκούρων; ἐφαρμόσωμεν αὐτὸ φύσει τινὶ καὶ
πράγματι, καινὸν ἵνα μηθὲν μηδὲ ἀνόητον λέγωμεν. Ἀλλ' b
οὐκ ἂν εὕροιμεν ἀκριβῶς ἐξετάζοντες· οὐ γάρ, ὡς ὑπέλαβον
εἰρῆσθαί τινες πρὸς τῶν θεολόγων ἡμισφαίρια τοῦ παντὸς
45 τὰ δύο, λόγον ἔχει τινά· πῶς γάρ ἐστιν ἑτερήμερον αὐτῶν
ἕκαστον οὐδὲ ἐπινοῆσαι ῥᾴδιον, ἡμέρας ἑκάστης ἀνεπαισθή-
του τῆς κατὰ τὸν φωτισμὸν αὐτῶν παραυξήσεως γινομένης.
Σκεψώμεθα δὲ νῦν ὑπὲρ ὧν αὐτοὶ καινοτομεῖν ἴσως τῳ
δοκοῦμεν. Τῆς αὐτῆς ἡμέρας ἐκεῖνοι μετέχειν ὀρθῶς ἂν ῥη- c
50 θεῖεν, ὁπόσοις ἴσος ἐστὶν ὁ τῆς ὑπὲρ γῆν ἡλίου πορείας
χρόνος ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ μηνί. Ὁράτω τις νῦν, εἰ μὴ τὸ

26. φθορᾷ V C R: -ὰν O (ut vid.) et G T | συνεχεῖ ed. pr.: συνέχει codd. 29-30. αὐτῷ Petavius: αὐτοῦ codd. 30-1. θεῶν ἐστιν ἐξ Ἡλίου πλήρης f: θέων ἐς τὸ ἐξ Ἡλίου πλῆρες V 32. ἅρχων Prato: ἄρχων codd., cf. *Misop.* 20, 42 cum adn. 33. μεγάλης V: -ας O, ut vid. -οι codd. rell. 35. λέγειν: hic desinit V 37. ὑμῖν U: ἡμῖν f, defendit Asmus 38. μὴ: οὐ h 39. ὑμεῖς U R: ἡμεῖς codd. rell., correxerat Heylerus 41. τινὶ: τε T τι G R 42. καινὸν: κοινὸν vulg., sed «(ne quid) novi» in vers. Lat. Petavii κενὸν Wright auctore Hertlein 42-3. ἀλλ' οὐκ ἂν: ἀλλὰ κἂν h 43. μὴ add. post εὕροιμεν Boulenger, non inepte | οὐ U: οὐδὲ f, acceperunt edd. 46. ἑκάστης U: om. f 48. τῳ ed. pr.: τῶ codd.

ruota eternamente in un continuo ciclo di generazione e corruzione. È evidente infatti che i pianeti, danzando in cerchio intorno a lui, mantengono, come misura del loro moto, un'armonia tra questo dio e le loro posizioni, così che il cielo nella sua interezza, che si adatta a lui in ogni sua parte, è ripieno di dei che procedono da Helios. Questo dio, infatti, è signore di cinque zone del cielo: quando nel suo percorso ne attraversa tre, vi genera le tre Grazie, mentre quelle che rimangono sono i piatti della bilancia della potente Necessità. Forse ciò che dico risulta incomprensibile ai Greci, come se si dovesse esporre loro solo quello che è consueto e noto. Comunque, questo – come si potrebbe supporre – non è loro assolutamente estraneo. Chi sono dunque i Dioscuri per voi, che siete tanto sapienti da accettare tante tradizioni senza verificarle? Non si chiamano *heteremeroi* per il fatto che non si possono vedere lo stesso giorno? È chiaro che voi con questo intendete ieri e oggi. E allora, cosa significa una simile denominazione, in nome degli stessi Dioscuri? Applichiamola a qualche oggetto naturale, affinché quanto diciamo non sia vano e privo di senso. Ma per quanto attentamente lo si possa cercare, non troveremmo un simile oggetto. Infatti non è assolutamente fondata l'ipotesi di alcuni teologi che vi vedono i due emisferi dell'universo: non è davvero facile immaginare come ciascuno dei due emisferi possa alternare i giorni, dal momento che la loro illuminazione cresce in modo impercettibile. Ora, però, passiamo a considerare un problema in cui qualcuno può avere l'impressione che io stia innovando. Si potrebbe dire, a ragione, che abbiano lo stesso giorno quelli per cui il corso del sole, al di sopra della terra, è di uguale durata in un unico e identico mese. Vediamo dunque se la denominazione

26, 36-7. Hom. *Od.* XI 303

ἑτερήμερον τοῖς κύκλοις ἐφαρμόζει τοῖς τε ἄλλοις καὶ τοῖς
τροπικοῖς. Ὑπολήψεταί τις· οὐκ ἴσον ἐστίν. Οἱ μὲν γὰρ ἀεὶ
φαίνονται, καὶ τοῖς τὴν ἀντίσκιον οἰκοῦσι γῆν ἀμφοτέροις
55 ἀμφότεροι, τῶν δὲ οἱ θάτερον ὁρῶντες οὐδαμῶς ὁρῶσι θά-
τερον.

**27.** Ἀλλ' ἵνα μὴ πλείω περὶ τῶν αὐτῶν λέγων διατρίβω, d
τὰς τροπὰς ἐργαζόμενος, ὥσπερ ἴσμεν, πατὴρ Ὡρῶν ἐστιν,
οὐκ ἀπολείπων δὲ οὐδαμῶς τοὺς πόλους Ὠκεανὸς ἂν εἴη,
διπλῆς ἡγεμὼν οὐσίας. Μῶν ἀσαφές τι καὶ τοῦτο λέγομεν,
5 ἐπείπερ πρὸ ἡμῶν αὐτὸ καὶ Ὅμηρος ἔφη·

Ὠκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται,

θνητῶν τε καὶ θεῶν, ὡς ἂν αὐτὸς φαίη, μακάρων; ἀληθῶς.
Ἓν γὰρ τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν, ὃ μὴ τῆς Ὠκεανοῦ πέφυ- 148
κεν οὐσίας ἔκγονον. Ἀλλὰ τί τοῦτο πρὸς τοὺς πόλους; βούλει
10 σοι φράσω; καίτοι σιωπᾶσθαι κρεῖσσον ἦν· εἰρήσεται δὲ
ὅμως.

**28.** Λέγεται γοῦν, εἰ καὶ μὴ πάντες ἑτοίμως ἀποδέχονται,
ὁ δίσκος ἐπὶ τῆς ἀνάστρου φέρεσθαι πολὺ τῆς ἀπλανοῦς
ὑψηλότερος· καὶ οὕτω δὲ τῶν μὲν πλανωμένων οὐχ ἕξει τὸ
μέσον, τριῶν δὲ τῶν κόσμων, κατὰ τὰς τελεστικὰς ὑποθέ-
5 σεις, εἰ χρὴ τὰ τοιαῦτα καλεῖν ὑποθέσεις, ἀλλὰ μὴ ταῦτα b
μὲν δόγματα, τὰ δὲ τῶν σφαιρικῶν ὑποθέσεις. Οἱ μὲν γὰρ
θεῶν ἢ δαιμόνων μεγάλων δή τινων ἀκούσαντές φασιν, οἱ
δὲ ὑποτίθενται τὸ πιθανὸν ἐκ τῆς πρὸς τὰ φαινόμενα συμ-

**27,** 2. Ὡρῶν: ὁρῶν U C R 6. Ὠκεανός codd., contra metrum: -οῦ ex Hom. corr. (exinde a Marcilio) edd. plerique 7. καὶ θεῶν U: θεῶν τε h θεῶν O C | αὑτὸς Prato: αὐτὸς U O C αὐτὸ h 9. ἔκγονον f: ἔγγονον U
**28,** 6. οἱ μὲν U C: οἶμαι O h

*heteremeros* non possa applicarsi specialmente ai tropici, oltre che agli altri circoli. Qualcuno obbietterà che non si tratta della stessa cosa. In effetti, se i tropici sono entrambi sempre visibili anche per gli abitanti della regione terrestre dove l'ombra si proietta in direzioni opposte, nel caso dei circoli polari quanti vedono l'uno non vedono assolutamente l'altro.

**27.** Ma, per non indugiare oltre sullo stesso argomento, come sappiamo, Helios, determinando il solstizio d'inverno e quello d'estate, è il padre delle stagioni e, poiché non abbandona mai i poli, è l'Oceano, signore di una duplice sostanza. Saremo forse ancora oscuri nelle nostre parole, visto che anche Omero disse prima di noi:

> l'Oceano che diede origine a tutte le cose

e cioè, per usare una sua espressione, ai mortali e ai beati immortali? È vero. In effetti, non c'è nulla nell'universo che non sia scaturito dall'essenza dell'Oceano. Questo, però, cos'ha a vedere con i poli? Volete una spiegazione? Benché sarebbe meglio restare zitti, tuttavia parlerò.

**28.** Alcuni sostengono, anche se non tutti sono disposti a crederlo, che il sole compie il suo percorso nel cielo privo di stelle, molto al di sopra della regione delle stelle fisse: secondo questa teoria, non occuperebbe la posizione mediana tra i pianeti ma quella mediana tra i tre mondi; così almeno secondo le ipotesi mistiche, se si può usare il termine ipotesi e non piuttosto quello di dogmi, riservando la parola ipotesi alle teorie delle sfere celesti. Infatti i mistici ci dicono quanto hanno appreso dagli dei o da demoni potenti, mentre gli altri formulano ipotesi verosimili in base all'armonia del mondo visibile. È

27, 6. Hom. *Il.* XIV 246

φωνίας. Αἰνεῖν μὲν οὖν ἄξιον καὶ τούσδε, πιστεύειν δὲ ἐκείνοις ὅτῳ βέλτιον εἶναι δοκεῖ, τοῦτον ἐγὼ παίζων καὶ σπουδάζων ἄγαμαί τε καὶ τεθαύμακα. Καὶ ταῦτα μὲν δὴ ταύτῃ, φασί.

**29.** Πολὺ δὲ πρὸς οἷς ἔφην πλῆθός ἐστι <τῶν> περὶ τὸν οὐρανὸν θεῶν, οὓς κατενόησαν οἱ τὸν οὐρανὸν μὴ παρέργως μηδὲ ὥσπερ τὰ βοσκήματα θεωροῦντες. Τοὺς τρεῖς γὰρ τετραχῇ τέμνων διὰ τῆς τοῦ ζῳοφόρου κύκλου πρὸς ἕκαστον αὐτῶν κοινωνίας, τοῦτον αὖθις τὸν ζῳοφόρον εἰς δώδεκα θεῶν δυνάμεις διαιρεῖ, καὶ μέντοι τούτων ἕκαστον εἰς τρεῖς, ὥστε ποιεῖν ἓξ ἐπὶ τοῖς τριάκοντα. Ἔνθεν οἶμαι καθήκει ἄνωθεν ἡμῖν ἐξ οὐρανῶν τριπλῆ Χαρίτων δόσις, ἐκ τῶν κύκλων, οὓς ὁ θεὸς ὅδε τετραχῇ τέμνων τὴν τετραπλῆν ἐπιπέμπει τῶν Ὡρῶν ἀγλαΐαν, αἳ δὴ τὰς τροπὰς ἔχουσι τῶν καιρῶν. Κύκλον τοι καὶ αἱ Χάριτες ἐπὶ γῆς διὰ τῶν ἀγαλμάτων μιμοῦνται. Χαριδότης δέ ἐστιν ὁ Διόνυσος ἐς ταὐτὸν λεγόμενος Ἡλίῳ συμβασιλεύειν.

**30.** Τί οὖν ἔτι σοι τὸν Ὧρον λέγω καὶ τἄλλα θεῶν ὀνόματα, τὰ πάντα Ἡλίῳ προσήκοντα; ξυνῆκαν γὰρ ἄνθρωποι τῶν θεῶν ἐξ ὧν ὁ θεὸς ὅδε ἐργάζεται, τὸν ξύμπαντα οὐρανὸν τοῖς νοεροῖς ἀγαθοῖς τελειωσάμενος καὶ μεταδοὺς αὐτῷ τοῦ νοητοῦ κάλλους, ἀρξάμενός τε ἐκεῖθεν ὅλον τε αὐτὸν καὶ κατὰ μέρη τῇ τῶν ἀγαθῶν ἀδρῶν δόσει ..., πᾶσαν γὰρ ἐπιτροπεύουσι κίνησιν ἄχρι τῆς τελευταίας τοῦ κόσμου λήξεως φύσιν τε καὶ ψυχὴν καὶ πᾶν ὅ τι ποτέ ἐστι, πάντα πανταχοῦ τελειοῦται.

12. φασί: φησί C
29, 1. suppl. ed. pr., cf. 36, 3 10. Ὡρῶν Lacombrade: ὡρῶν codd. 11. γέ τοι h 12. δὲ f: τε U | ταὐτὸν: ταὐτὸ Hertlein
30, 1. Ὧρον Petavius: ὅρον codd. 2. ἄνθρωποι Hertlein: ἄνθρ- codd. 3. τῶν θεῶν U O^ac C^pc: τὸν θεὸν codd. rell. | θεὸς ὅδε del. Klimek 5. ἀρξάμενος U: -μενοι f 6. κατὰ U: τὰ f | ἀδρῶν Marcilius: ἀνδρῶν codd. ἀδρᾷ malit Hertlein, prob. Wright | post δόσει lacunam statuit Petavius 6-7. ἐπιτροπεύουσι: ἐπιτροπεύει Wright 9. τελειοῦται: τελειοῦσι Marcilius

giusto, dunque, apprezzare anche questi ultimi; ma chi preferisce credere ai primi ha goduto e gode in ogni senso, sul serio e per scherzo, della mia ammirazione. E questo, come si dice, basti sull'argomento.

29. Oltre agli dei che ho già citato, sono innumerevoli quelli che popolano il cielo, come hanno riconosciuto quanti lo osservano in modo non approssimativo o come bestie. Helios infatti, dividendo le tre sfere per quattro, grazie allo zodiaco, che è connesso a ciascuna delle tre, divide anche lo zodiaco in dodici potenze divine, e quindi ciascuna di loro per tre, così da arrivare ad un totale di trentasei. Di là, penso, dall'alto dei cieli, c'è pervenuto un triplice dono delle Grazie, voglio dire dalle sfere che questo dio ha diviso in quattro parti per inviarci il quadruplice splendore delle stagioni, che detengono i mutamenti del tempo. Invero, anche sulla terra le Grazie imitano un cerchio nelle loro statue. Dispensatore delle Grazie è Dioniso che, in questo stesso senso, si dice che condivida il regno con Helios.

30. Che necessità c'è ora di parlarvi di Horus e degli altri nomi degli dei che hanno tutti relazione con Helios? Gli uomini, infatti, hanno riconosciuto gli dei dalle opere compiute da questo dio, poiché rese perfetto tutto il cielo con i beni intelligenti e gli diede una parte della bellezza intelligibile; guidando il cielo da lassù, nella sua totalità e nelle sue parti, grazie ai doni che accorda a profusione (gli dei infatti presiedono a ogni movimento fino all'estremo limite del mondo), rende perfetta ogni cosa, la natura, l'anima e tutto dovunque.

31. Τὴν δὴ τοσαύτην στρατιὰν τῶν θεῶν εἰς μίαν ἡγεμονικὴν ἕνωσιν συντάξας Ἀθηνᾷ Προνοίᾳ παρέδωκεν, ἣν ὁ μὲν b μῦθός φησιν ἐκ τῆς τοῦ Διὸς γενέσθαι κορυφῆς, ἡμεῖς δὲ ὅλην ἐξ ὅλου τοῦ βασιλέως Ἡλίου προβληθῆναι συνεχομένην 5 ἐν αὐτῷ, ταύτῃ διαφέροντες τοῦ μύθου, ὅτι μὴ ἐκ τοῦ ἀκροτάτου μέρους, ὅλην δὲ ἐξ ὅλου· ἐπεὶ τἄλλά γε οὐδὲν διαφέρειν Ἡλίου Δία νομίζοντες ὁμολογοῦμεν τῇ παλαιᾷ φήμῃ. Καὶ τοῦτο δὲ αὐτὸ Πρόνοιαν Ἀθηνᾶν λέγοντες οὐ καινοτομοῦμεν, εἴπερ ὀρθῶς ἀκούομεν·

10 Ἵκετο δ' ἐς Πυθῶνα καὶ ἐς γλαυκῶπα Προνοίην.

Οὕτως ἄρα καὶ τοῖς παλαιοῖς ἐφαίνετο Ἀθηνᾶ Πρόνοια ξύν- c θρονος Ἀπόλλωνι τῷ νομιζομένῳ μηδὲν Ἡλίου διαφέρειν. Μή ποτε οὖν καὶ θείᾳ μοίρᾳ τοῦτο Ὅμηρος (ἦν γάρ, ὡς εἰκός, θεόληπτος) ἀπεμαντεύσατο πολλαχοῦ τῆς ποιήσεως·

15 Τιοίμην δ' ὡς τίετ' Ἀθηναίη καὶ Ἀπόλλων,

ὑπὸ Διὸς δήπουθεν, ὅσπερ ἐστὶν ὁ αὐτὸς Ἡλίῳ;

32. Καθάπερ <οὖν> ὁ βασιλεὺς Ἀπόλλων ἐπικοινωνεῖ διὰ τῆς ἁπλότητος τῶν νοήσεων Ἡλίῳ, οὕτω δὴ καὶ τὴν Ἀθηνᾶν νομιστέον [ἄν], ἀπ' αὐτοῦ παραδεξαμένην τὴν οὐσίαν d οὖσάν τε αὐτοῦ τελείαν νόησιν, συνάπτειν μὲν τοὺς περὶ τὸν 5 Ἥλιον θεοὺς αὖ τῷ βασιλεῖ τῶν ὅλων Ἡλίῳ δίχα συγχύσεως εἰς ἕνωσιν, αὐτὴν δὲ τὴν ἄχραντον καὶ καθαρὰν ζωὴν ἀπ' ἄκρας ἁψῖδος οὐρανοῦ διὰ τῶν ἑπτὰ κύκλων ἄχρι τῆς Σελήνης νέμουσαν ἐποχετεύειν, ἣν ἡ θεὸς ἥδε τῶν κυκλικῶν

31, 1. δή: δὲ edd. 2. Προνοίᾳ Hertlein: πρόνοιαν codd. 10. Γλαυκῶπα Spanhemius ex Eustathio (I p. 132, 28 Van der Valk): γλαύκωνα codd. 13. μή ποτε f: μή τε U 16. ὅσπερ: ὥσπερ U T, correxerat Petavius | Ἡλίῳ Hertlein e Petavii vers. Lat.: Ἥλιος codd.
32, 1. suppl. Prato, cf. 36, 1 <δ'> Hertlein 3. exp. Hertlein 5. αὐτῷ <τῷ> βασιλεῖ Asmus 5-6. δίχα συγχύσεως Ἡλίῳ transp. U

31. Helios ordinò che un esercito così vasto di dei fosse sottoposto all'unico comando di Atena Pronoia, la quale secondo il mito fu generata dalla testa di Zeus: nostra opinione invece è che sia scaturita nella sua integralità dalla totalità di Helios re, che la conteneva in sé stesso, in questo discostandoci dal mito, poiché sosteniamo che non scaturì dalla sua parte superiore, ma tutta quanta dalla sua totalità. Poi, infatti, per gli altri aspetti concordiamo con l'antica tradizione, ritenendo che non ci sia assolutamente alcuna differenza tra Helios e Zeus. E nello stesso uso della denominazione di Atena Pronoia noi non innoviamo se interpretiamo giustamente:

giunse a Pito e a Pronoia dagli occhi splendenti.

Così, anche per gli antichi, Atena Pronoia divideva il trono con Apollo che, come crediamo, non differisce in nulla da Helios. Forse, non l'ha già rivelato Omero, che doveva essere posseduto dal dio, per ispirazione divina, in più punti dei suoi poemi:

Possa io ricevere gli stessi onori di Atena e di Apollo,

evidentemente da Zeus, che si identifica con Helios?

32. Dunque proprio come il re Apollo per la semplicità dei suoi pensieri è associato con Helios, così dobbiamo ritenere che Atena abbia ricevuto la sua sostanza da Helios e che sia la sua intelligenza perfetta: così riunisce gli dei che si trovano intorno a Helios, realizzandone l'unione con lui, che è re dell'universo, senza mescolanza, e distribuisce dalla sommità della volta celeste, attraverso le sette sfere, la vita incontaminata e pura fino a Selene, che è l'ultima delle sfere celesti che Atena

31, 15. Hom. *Il.* VIII 540 et XIII 827

οὖσαν σωμάτων ἐσχάτην ἐπλήρωσε διὰ τῆς φρονήσεως, ὑφ' 150
10 ἧς ἡ Σελήνη τά τε ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν θεωρεῖ νοητὰ καὶ τὰ
ὑφ' ἑαυτὴν <καὶ> κοσμοῦσα τὴν ὕλην τοῖς εἴδεσιν ἀναιρεῖ τὸ
θηριῶδες αὐτῆς καὶ ταραχῶδες καὶ ἄτακτον. Ἀνθρώποις δὲ
ἀγαθὰ δίδωσιν Ἀθηνᾶ σοφίαν <τό> τε νοεῖν καὶ τὰς δημιουρ-
γικὰς τέχνας. Κατοικεῖ δὲ τὰς ἀκροπόλεις αὕτη δήπουθεν
15 καταστησαμένη τὴν πολιτικὴν διὰ σοφίας κοινωνίαν.

33. Ὀλίγα ἔτι περὶ Ἀφροδίτης, ἣν συνεφάπτεσθαι τῆς
δημιουργίας τῷ θεῷ Φοινίκων ὁμολογοῦσιν οἱ λόγιοι, καὶ b
ἐγὼ πείθομαι. Ἔστι δὴ οὖν αὕτη σύγκρασις τῶν οὐρανίων
θεῶν, καὶ τῆς ἁρμονίας αὐτῶν ἔτι φιλία καὶ ἕνωσις. Ἡλίου
5 γὰρ ἐγγὺς οὖσα καὶ συμπεριθέουσα καὶ πλησιάζουσα, πληροῖ
μὲν τὸν οὐρανὸν εὐκρασίας, ἐνδίδωσι δὲ τὸ γόνιμον τῇ γῇ,
προμηθουμένη καὶ αὐτὴ τῆς ἀειγενεσίας τῶν ζῴων, ἧς ὁ
μὲν βασιλεὺς Ἥλιος ἔχει τὴν πρωτουργὸν αἰτίαν, Ἀφροδίτη
δὲ αὐτῷ συναίτιος, ἡ θέλγουσα μὲν τὰς ψυχὰς ἡμῶν σὺν c
10 εὐφροσύνῃ, καταπέμπουσα δὲ εἰς τὴν γῆν ἐξ αἰθέρος αὐγὰς
ἡδίστας καὶ ἀκηράτους, αὐτοῦ τοῦ χρυσίου στιλπνοτέρας.

34. Ἔτι ἐπιμετρῆσαι βούλομαί <τι> τῆς Φοινίκων θεολο-
γίας· εἰ δὲ μὴ μάτην, ὁ λόγος προϊὼν δείξει. Οἱ τὴν Ἔδεσσαν
οἰκοῦντες, ἱερὸν ἐξ αἰῶνος Ἡλίου χωρίον, Μόνιμον αὐτῷ
καὶ Ἄζιζον συγκαθιδρύουσιν. Αἰνίττεσθαι δέ φησιν Ἰάμβλι-
5 χος, παρ' οὗπερ καὶ τἄλλα πάντα ἐκ πολλῶν σμικρὰ ἐλά- d

9. οὖσαν ... ἐσχάτην ed. pr.: οὖσα ... ἐσχάτη codd. | διὰ codd., defendit Boulenger: damn. Hertlein, prob. edd. | ὑφ': ἐφ' T et, ut vid., G  11. suppl. Boulenger  13. suppl. Hertlein: τε <καὶ> νοεῖν ed. pr. τὸ νοεῖν Boulenger
33, 4. ἔτι U: ἐστι f  5. καὶ[2] del. Asmus | πλησιάζουσα: συμπλησ- h  7. αὐτὴ ed. pr.: αὕτη codd.  9. αὐτῷ: αὐτοῦ O αὐτῇ C  10. εὐφροσύνῃ: Εὐφρ- Asmus | τὴν γῆν U: γῆν f, acceperunt edd.  11. <καὶ> αὐτοῦ Asmus | τοῦ T (del. T[2]): om. codd. rell.
34, 1. ἔτι ἐπιμετρῆσαι βούλομαί <τι> Boulenger: ἔτι μετριάσαι β. codd. ἔτι ἐπιμετρῆσαι β. in adn. Hertlein ἔτι μέτριά <σοι φρά>σαι βούλομαι Brinkmann ἔτι ἐπιμετρῆσαί <τι> β. dubit. Lacombrade | τῆς: περὶ τῆς in mg. dubit. Petavius  2. Ἔδεσσαν: Ἔμεσσαν Spanhemius, prob. Wright, cf. 40, 13  4. δὲ om. f  5. σμικρὰ V: μικρὰ f

ha riempito di intelligenza. In virtù di essa, Selene contempla il mondo intelligibile sopraceleste e adorna con le sue forme il regno della materia a lei sottostante, eliminandovi quanto vi è di selvaggio, di turbolento e di disordinato. Agli uomini, inoltre, Atena dà i doni della saggezza, dell'intelligenza e delle arti creative. Risiede nelle acropoli delle città perché, con la sua saggezza, ha dato origine alla comunità politica.

33. Dobbiamo ancora aggiungere qualche considerazione intorno ad Afrodite che, come affermano concordemente i dotti Fenici e come io stesso sono convinto, partecipa all'attività demiurgica di Helios. Rappresenta precisamente la fusione degli dei celesti, e anche l'amore e l'unità della loro armonia. Afrodite, infatti, è vicina a Helios e, quando compie la sua orbita con lui e gli si avvicina, fa regnare nel cielo un clima temperato e dà potere generativo alla terra, provvedendo anche lei al perpetuarsi degli esseri viventi. Perché, se Helios re ne è la causa attiva primaria, Afrodite comunque ne ha parte, incantando le nostre anime con il suo fascino e inviando dall'etere fino alla terra i raggi più dolci e puri, che splendono più dello stesso oro.

34. Desidero aggiungere ancora qualche elemento della teologia dei Fenici: se a proposito o no, lo dimostrerà la continuazione del mio discorso. Gli abitanti di Edessa, località da sempre sacra a Helios, pongono al suo fianco, sul trono, Monimos e Azizos. Giamblico, dal quale prendiamo anche tutte le altre notizie, poca cosa rispetto alla sua ricchezza, interpreta

βομεν, ὡς ὁ Μόνιμος μὲν Ἑρμῆς εἴη, Ἄζιζος δὲ Ἄρης, Ἡλίου πάρεδροι, πολλὰ καὶ ἀγαθὰ τῷ περὶ γῆν ἐποχετεύοντες τόπῳ.

35. Τὰ μὲν οὖν περὶ τὸν οὐρανὸν ἔργα τοῦ θεοῦ τοιαῦτά ἐστι, καὶ διὰ τούτων ἐπιτελούμενα μέχρι τῶν τῆς γῆς προήκει τελευταίων ὅρων· ὅσα δὲ ὑπὸ τὴν σελήνην ἐργάζεται, μακρὸν ἂν εἴη τὰ πάντα ἀπαριθμεῖσθαι. Πλὴν ὡς ἐν
5 κεφαλαίῳ καὶ ταῦτα ῥητέον. Οἶδα μὲν οὖν ἔγωγε καὶ πρό- 151
τερον μνημονεύσας, ὁπηνίκα ἠξίουν ἐκ τῶν φαινομένων τὰ ἀφανῆ περὶ τῆς τοῦ θεοῦ σκοπεῖν οὐσίας, ὁ λόγος δὲ ἀπαιτεῖ με καὶ νῦν ἐν τάξει περὶ αὐτῶν δηλῶσαι.

36. Καθάπερ οὖν ἐν τοῖς νοεροῖς ἔχειν ἔφαμεν τὴν ἡγεμονίαν Ἥλιον, πολὺ περὶ τὴν ἀμέριστον οὐσίαν ἑαυτοῦ πλῆθος ἑνοειδῶς ἔχοντα τῶν θεῶν, ἔτι δὲ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, ἃ δὴ τὴν κύκλῳ διαιωνίαν πορεύεται μάλα εὐδαίμονα πορείαν, b
5 ἀπεδείκνυμεν αὐτὸν ἀρχηγὸν καὶ κύριον, ἐνδιδόντα μὲν ..., πληροῦντα δὲ τὸν ὅλον οὐρανὸν ὥσπερ τῆς φαινομένης αὐγῆς, οὕτω δὲ καὶ μυρίων ἀγαθῶν ἀφανῶν ἄλλων, τελειούμενα δὲ ἐξ αὐτοῦ καὶ τὰ παρὰ τῶν ἄλλων ἐμφανῶν θεῶν ἀγαθὰ χορηγούμενα, καὶ πρό γε τούτων αὐτοὺς ἐκείνους ὑπὸ τῆς
10 ἀπορρήτου καὶ θείας αὐτοῦ τελειουμένους ἐνεργείας· οὕτω δὴ καὶ περὶ τὸν ἐν γενέσει τόπον θεούς τινας ἐπιβεβηκέναι νομιστέον ὑπὸ τοῦ βασιλέως Ἡλίου συνεχομένους, οἵ, τὴν c
τετραπλῆν τῶν στοιχείων κυβερνῶντες φύσιν, περὶ ἃς ἐστήρικται ταῦτα ψυχὰς μετὰ τῶν τριῶν κρειττόνων ἐνοικοῦσι

35, 1. οὖν om. U  2-3. καὶ -ὅρων om. h  2. τούτων O C: τοιούτων U  3. ἃ pro ὅσα h
36, 3. τῶν θεῶν U $O^{ac}$ $C^{ac}$: τὸν θεὸν h $O^{pc}$ $C^{pc}$, correxerat Marcilius | ἔτι Petavius: εἰ codd.  5. ἀπεδείκνυμεν O et Petavius ex corr.: ἀποδ- codd. rell. (-δείκνυσι μὲν R) | lacunam explevit Marcilius hoc modo: ἐνδιδόντα μὲν ‹τὸ γόνιμον τῇ φύσει, ἀπο›πληροῦντα δὲ, respuit Lacombrade, qui dubit. in adn. prop. μὲν ‹αὐτοῖς τὴν εὐταξίαν›  12. ὑπό: ὑπὲρ T  14. ταῦτα U: ταύτας O (ex corr., ut vid.) ταύτῃ h ταυτ* C τὰ τοιαῦτα Petavius

questi nomi nel senso che Monimos sarebbe Hermes e Azizos <
Ares, i quali, sedendo a fianco di Helios, fanno discendere molti benefici sulla nostra regione terrestre.

35. Queste, dunque, sono le opere di Helios nel cielo, che, realizzate grazie all'intervento delle dette divinità, giungono fino agli estremi limiti della terra: però, sarebbe troppo lungo enumerarne tutta la serie nella regione che sta sotto Selene. È bene, comunque, riassumerle in sintesi. So di averle menzionate in precedenza, quando affermavo che, sulla base di quanto si vede, potremmo osservare le proprietà invisibili della sostanza del dio; tuttavia il discorso richiede che io anche ora le esponga nel loro giusto ordine.

36. Come dicevamo, Helios detiene il dominio tra gli dei intelligenti, poiché riconduce all'unità, intorno alla sua sostanza indivisa, una moltitudine di dei, e abbiamo dimostrato inoltre che è guida e signore tra gli dei visibili, che compiono eternamente nelle loro orbite il proprio corso beato. Egli elargisce ..., riempendo tutto il cielo dello splendore che vediamo e di innumerevoli altri benefici che sono invisibili, e da lui sono recati a perfezione anche i doni elargiti dagli altri dei visibili, resi preliminarmente perfetti dalla sua ineffabile e divina attività. Siamo anche spinti a credere che, in questo mondo della generazione, siano ugualmente discese divinità che sono tenute insieme da Helios re: esse presiedono alla quadruplice natura degli elementi e abitano, insieme alle tre stirpi superiori, quelle anime che sono sostenute dagli elementi. Di

34, 6-7. Cf. Macr. *Sat.* I 19, 1 et 7 sq.

15 γενῶν. Αὐταῖς δὲ ταῖς μερισταῖς ψυχαῖς ὁπόσων ἀγαθῶν ἐστιν αἴτιος, κρίσιν τε αὐταῖς προτείνων καὶ δίκῃ κατευθύνων καὶ ἀποκαθαίρων λαμπρότητι; τὴν ὅλην δὲ οὐχ οὗτος φύσιν, ἐνδιδοὺς ἄνωθεν αὐτῇ τὸ γόνιμον, κινεῖ καὶ ἀναζωπυρεῖ; ἀλλὰ καὶ ταῖς μερισταῖς φύσεσιν οὐ τῆς εἰς τέλος 20 πορείας οὗτός ἐστιν ἀληθῶς αἴτιος; ἄνθρωπον γὰρ ὑπὸ d ἀνθρώπου γεννᾶσθαί φησιν Ἀριστοτέλης καὶ ἡλίου. Ταὐτὸν δὴ οὖν καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων, ὅσα τῶν μεριστῶν ἐστι φύσεων ἔργα, περὶ τοῦ βασιλέως Ἡλίου προσήκει διανοεῖσθαι. Τί δέ; οὐχ ἡμῖν ὄμβρους καὶ ἀνέμους καὶ τὰ ἐν τοῖς μεταρσίοις 25 γιγνόμενα τῷ διττῷ τῆς ἀναθυμιάσεως οἷον ὕλῃ χρώμενος ὁ θεὸς οὗτος ἐργάζεται; θερμαίνων γὰρ τὴν γῆν ἀτμίδα καὶ καπνὸν ἕλκει, γίνεται δὲ ἐκ τούτων οὐ τὰ μετάρσια μόνον, 152 ἀλλὰ καὶ ὅσα ἐπὶ γῆς πάθη, σμικρὰ καὶ μεγάλα.

37. Τί οὖν ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἐπέξειμι μακρότερον, ἐξὸν ἐπὶ τὸ πέρας ἤδη βαδίζειν ὑμνήσαντα πρότερον ὅσα ἔδωκεν ἀνθρώποις Ἥλιος ἀγαθά; γενόμενοι γὰρ ἐξ αὐτοῦ τρεφόμεθα παρ' ἐκείνου. Τὰ μὲν οὖν ἀμφότερα θειότερα καὶ ὅσα ταῖς 5 ψυχαῖς δίδωσιν, ἀπολύων αὐτὰς τοῦ σώματος, εἶτα ἐπανάγων ἐπὶ τὰς τοῦ θεοῦ συγγενεῖς οὐσίας, καὶ τὸ λεπτὸν καὶ εὔτονον b τῆς θείας αὐγῆς οἷον ὄχημα τῆς εἰς τὴν γένεσιν ἀσφαλοῦς διδόμενον καθόδου ταῖς ψυχαῖς, ὑμνείσθω τε ἄλλοις ἀξίως καὶ ὑφ' ἡμῶν πιστευέσθω μᾶλλον ἢ δεικνύσθω· τὰ δὲ ὅσα 10 γνώριμα πέφυκε τοῖς πᾶσιν οὐκ ὀκνητέον ἐπεξελθεῖν.

38. Οὐρανόν φησι Πλάτων ἡμῖν γενέσθαι τῆς σοφίας

18. αὐτῇ f: αὐτὴ U 18-9. ἀναζωπυρεῖ f: ἀναζωποιεῖ U 19. οὐ Marcilius: ὁ codd. 23. περὶ U R T: παρὰ O C G 25. γιγνόμενα U O C: γιν- R γεν- G T 28. ἐπὶ γῆς Hertlein: ὑπὸ γῆν (sic) codd. | σμικρά: μικρὰ h
37, 1. ἐπὶ: πρὸς h περὶ malit Hertlein | ἐπέξειμι Marcilius: ἐπεξίειμι O C ἐπεξίημι h ἐπεξήει U 2. πέρας Marcilius: κέρας codd. 3. γενόμενοι U: γινόμ- f 4. ἀμφότερα (i. e. procreari et ali) θειότερα Prato: ἀμφότερα U, del. edd. θειότερα codd. rell., acceperunt edd.
38, 1. τῆς σοφίας U, cf. *Or.* 4 p. 192, 4 Bidez [243 a 2] Σωκράτην τὸν μέγαν τῆς ἀρετῆς διδάσκαλον: σοφίας f

quanti benefici però è anche promotore per le anime divise! Fornisce loro il potere di giudicare, governandole secondo giustizia e purificandole con il suo splendore. Non è lui che dall'alto dispensa a tutta la natura la fecondità, il movimento e il calore? Non è lui che pone le nature divise nella condizione di indirizzare il loro viaggio al giusto fine? Aristotele, infatti, dice che l'uomo è figlio dell'uomo e di Helios. Così, nella stessa relazione rispetto a Helios re, vanno intese tutte le altre opere proprie delle nature divise. Ma perché? Non è forse questo dio che suscita per noi le piogge, i venti e i fenomeni atmosferici, servendosi, come se fosse materia, della duplice qualità del vapore? Infatti, quando riscalda la superficie terrestre, attira il vapore e il fumo, da cui scaturiscono non solo i fenomeni atmosferici ma anche i vari accidenti, piccoli e grandi, che hanno luogo sulla terra.

37. Perché dunque mi dilungo ancora sullo stesso argomento, quando ormai posso avviarmi alla meta, non senza aver prima celebrato i benefici che Helios ha riversato sull'umanità? Da lui prendiamo origine e da lui siamo nutriti. Questi due suoi doni più divini e i benefici che concede alle anime, liberandole dal corpo ed elevandole alle sostanze che sono apparentate al dio, la sottigliezza e il vigore dei suoi raggi divini, forniti come veicoli per la sicura discesa delle anime nel mondo della generazione: tutto questo sia celebrato degnamente da altri, a noi sia concesso di credervi più che di dimostrarlo. Comunque, non esiterò a trattare ciò che è noto a tutti.

38. Platone dice che il cielo per noi è maestro di sapienza.

36, 20-1. Cf. Arist. *Phys.* II (2) 194 b 13 et supra, 2, 8-9

διδάσκαλον. Ἔνθεν γὰρ ἀριθμοῦ κατενοήσαμεν φύσιν, ἧς τὸ διαφέρον οὐκ ἄλλως ἢ διὰ τῆς ἡλίου περιόδου κατενοήσαμεν. Φησί τοι καὶ αὐτὸς Πλάτων ἡμέραν καὶ νύκτα πρότερον· εἶτα ἐκ τοῦ φωτὸς τῆς Σελήνης, ὃ δὴ δίδοται τῇ θεῷ ταύτῃ παρ' Ἡλίου, μετὰ τοῦτο προήλθομεν ἐπὶ πλέον τῆς τοιαύτης συνέσεως, ἁπανταχοῦ τῆς πρὸς τὸν θεὸν τοῦτον στοχαζόμενοι συμφωνίας. Ὅπερ αὐτός πού φησιν, ὡς ἄρα τὸ γένος ἡμῶν ἐπίπονον ὂν φύσει θεοὶ ἐλεήσαντες ἔδωκαν ἡμῖν τὸν Διόνυσον καὶ τὰς Μούσας συγχορευτάς. Ἐφάνη δὲ ἡμῖν Ἥλιος τούτων κοινὸς ἡγεμών, Διονύσου μὲν πατὴρ ὑμνούμενος, ἡγεμὼν δὲ Μουσῶν.

39. Ὁ δὲ αὐτῷ συμβασιλεύων Ἀπόλλων οὐ πανταχοῦ μὲν ἀνῆκε τῆς γῆς χρηστήρια, σοφίαν δὲ ἔδωκεν ἀνθρώποις ἔνθεον, ἐκόσμησε δὲ ἱεροῖς καὶ πολιτικοῖς τὰς πόλεις θεσμοῖς; οὗτος ἡμέρωσε μὲν διὰ τῶν Ἑλληνικῶν ἀποικιῶν τὰ πλεῖστα τῆς οἰκουμένης, παρεσκεύασε δὲ ῥᾷον ὑπακοῦσαι Ῥωμαίοις, ἔχουσι καὶ αὐτοῖς οὐ γένος μόνον Ἑλληνικόν, ἀλλὰ καὶ θεσμοὺς ἱεροὺς καὶ τὴν περὶ τοὺς θεοὺς εὐπιστίαν ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος Ἑλληνικὴν καταστησαμένοις τε καὶ φυλάξασι, πρὸς δὲ τούτοις καὶ τὸν περὶ τὴν πόλιν κόσμον οὐδεμιᾶς τῶν ἄριστα πολιτευσαμένων πόλεων καταστησαμένοις φαυλότερον, εἰ μὴ καὶ τῶν ἄλλων ἁπασῶν, ὅσαι γε ἐν χρήσει γεγόνασι πολιτεῖαι, κρείσσονα· ἀνθ' ὧν οἶμαι καὶ αὐτὸς ἔγνω<ν> τὴν πόλιν Ἑλληνίδα γένος τε καὶ πολιτείαν. Ἔτι σοι λέγω πῶς τῆς ὑγιείας καὶ σωτηρίας πάντων προὐνόησε τὸν σωτῆρα τῶν ὅλων ἀπογεννήσας Ἀσκληπιόν, ὅπως δὲ ἀρετὴν ἔδωκε παντοίαν Ἀφροδίτην Ἀθηνᾷ συγκαταπέμψας ἡμῖν, κηδεμόνα

4. αὐτὸς Boulenger: αὐτὸς codd. 4-5. post πρότερον lacunam statuit Petavius <γεγονέναι> dubit. Lacombrade 5. τῷ pro τῇ U
39, 2. ἀνῆκε: ἐνῆκη h 4. οὕτως pro οὗτος U 7. εὐπιστίαν R[pc] (εὐ suprascr.) et Marcilius ex corr.: ἀπιστίαν codd. (sed πίστιν, deleto ἀπ-, T in mg.) 10. πολιτευσαμένων: πολιτευομένων h 11. γε Hertlein: τε codd. 12. ἔγνων Petavius: ἔγνω codd., servavit Lacombrade (scil. ὁ Ἥλιος) 13. <τί> ἔτι Marcilius prob. Hertlein 16. ἡμῶν pro ἡμῖν U | post κηδεμόνα interp. Asmus

Dalla sua osservazione, infatti, abbiamo imparato a comprendere la natura del numero, di cui abbiamo colto il carattere distintivo solo in base al corso circolare del sole. Lo stesso Platone dice ancora che prima grazie al cielo e alla notte, poi dalla luce di Selene, che è concessa alla dea da Helios, abbiamo fatto ulteriori progressi nella conoscenza di queste cose, perché dovunque nell'universo ricerchiamo l'armonia che regna con questo dio. Platone afferma ancora in qualche luogo che gli dei, impietositi dal destino di sofferenza proprio della natura umana, ci fecero dono di Dioniso e delle Muse, sue compagne. Helios ci è, dunque, apparso come loro capo comune, poiché è celebrato come padre di Dioniso e signore delle Muse.

39. E non fu Apollo, che divide il trono con lui, a rendere i suoi oracoli su tutta la terra, dando agli uomini una saggezza divina e dotando le città di leggi religiose e civili? Con le colonie greche incivilì la maggior parte del mondo e ne facilitò la sottomissione ai Romani. Infatti, non soltanto i Romani sono di stirpe ellenica, ma dal principio alla fine sono greche anche le leggi sacre e la pia fede negli dei da loro stabilita e salvaguardata. Inoltre l'organizzazione politica, che si sono dati, non è affatto inferiore a quella degli Stati meglio governati, se non è addirittura superiore a tutte le altre che concretamente sono state realizzate. È per questo, penso, che Helios riconosce al nostro Stato un'origine e una costituzione greca. Perché dunque dovrei proseguire ancora, spiegandovi come Helios si sia preso cura della salute e della salvezza di tutti, generando Asclepio salvatore universale, e come ci abbia donato ogni sorta di virtù, inviandoci insieme Afrodite e Ate-

38, 8-10. Plat. *Leg.* 653 cd et 665 a

μόνον οὐχὶ νόμον θέμενος, πρὸς μηδὲν ἕτερον χρῆσθαι τῇ
μίξει ἢ πρὸς τὴν γένεσιν τοῦ ὁμοίου· διά τοι τοῦτο καὶ κατὰ
τὰς περιόδους αὐτοῦ πάντα τὰ φυόμενα καὶ τὰ παντοδαπῶν
20 ζῴων φῦλα κινεῖται πρὸς ἀπογέννησιν τοῦ ὁμοίου. Τί <δὲ> χρὴ
τὰς ἀκτῖνας αὐτοῦ καὶ τὸ φῶς σεμνῦναι; νὺξ γοῦν ἀσέληνός c
τε καὶ ἄναστρος ὅπως ἐστὶ φοβερόν, ἆρα ἐννοεῖ τις, ἵνα ἐν-
τεῦθεν, ὁπόσον ἔχομεν ἀγαθὸν ἐξ ἡλίου τὸ φῶς, τεκμήρηται;
τοῦτο δὲ αὐτὸ συνεχὲς παρέχων καὶ ἀμεσολάβητον νυκτὶ ἐν
25 οἷς χρὴ τόποις ἀπὸ τῆς σελήνης τοῖς ἄνω, <οὐκ> ἐκεχειρίαν
ἡμῖν διὰ τῆς νυκτὸς τῶν πόνων δίδωσιν; Οὐδὲν ἂν γένοιτο
πέρας τοῦ λόγου, εἰ πάντα ἐπιέναι τις ἐθελήσειε τὰ τοιαῦτα.
Ἓν γὰρ οὐδέν ἐστιν ἀγαθὸν κατὰ τὸν βίον, ὃ μὴ παρὰ τοῦδε d
τοῦ θεοῦ λαβόντες ἔχομεν, ἤτοι παρὰ μόνου τέλειον, ἢ διὰ
30 τῶν ἄλλων θεῶν παρ' αὐτοῦ τελειούμενον.

**40.** Ἡμῖν δέ ἐστιν ἀρχηγὸς καὶ τῆς πόλεως. Οἰκεῖ γοῦν
αὐτῆς οὐ τὴν ἀκρόπολιν μόνον μετὰ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ Ἀφρο-
δίτης Ζεὺς ὁ πάντων πατὴρ ὑμνούμενος, ἀλλὰ καὶ Ἀπόλλων
ἐπὶ τῷ Παλλαντίῳ λόφῳ καὶ Ἥλιος αὐτὸς τοῦτο κοινὸν ὄνομα
5 πᾶσι καὶ γνώριμον. Ὅπως δὲ αὐτῷ πάντη καὶ πάντα προσή- 154
κομεν οἱ Ῥωμυλίδαι τε καὶ Αἰνεάδαι, πολλὰ ἔχων εἰπεῖν ἐρῶ
βραχέα τὰ γνωριμώτατα. Γέγονε, φασίν, ἐξ Ἀφροδίτης
Αἰνείας, ἥπερ ἐστὶν ὑπουργὸς Ἡλίῳ καὶ συγγενής. Αὐτὸν
δὲ τὸν κτίστην ἡμῶν τῆς πόλεως Ἄρεος ἡ φήμη παρέδωκε
10 παῖδα, πιστουμένη τὸ παράδοξον τῶν λόγων διὰ τῶν ὕστερον
ἐπακολουθησάντων σημείων. Ὑπέσχε γὰρ αὐτῷ μαζόν, φησί,
θήλεια λύκος. Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν Ἄρης Ἄζιζος λεγόμενος ὑπὸ
τῶν οἰκούντων τὴν Ἔδεσσαν Σύρων Ἡλίου προπομπεύει, b

18. γένεσιν: γέννησιν idem 19. αὐτῶν pro αὐτοῦ h 20. suppl. Marcilius 25. <οὐκ> K (Marcilius) | ἐκεχειρίαν f: ἐκεχειρίας U 29. λαβόντες U: λαμβάνειν f | παρὰ: περὶ G T

40, 5. πᾶσι καὶ: καὶ πᾶσι h | πάντη Marcilius: παντὶ codd. 5-6. προσήκομεν U: προσήκει C G R T προσήκει*** O προσήκουσιν Marcilius 9. Ἄρεος U h: -ως O C, maluerunt edd. 13. οἰκούντων: ἐνοικούντων h | Ἔδεσσαν: Ἔμεσαν Spanhemius

na, e curando, senza farne una legge, che l'unione sessuale debba aver luogo solo per dar vita a un essere simile a noi? E appunto per questo, e in accordo con il corso circolare del sole, tutte le piante e le varie specie animali sono indotte a procreare i loro simili. Che necessità, dunque, c'è di celebrare i suoi raggi e la sua luce? Forse che non sappiamo tutti come sia terribile la notte senza luna o senza stelle, così da poter giudicare quale immenso beneficio sia per noi la luce del sole? E, mentre fornisce alla notte questa stessa luce, senza interruzione e direttamente, nelle regioni sopralunari dove è necessaria, non concede a noi, grazie alla notte, una pausa dalle fatiche? Ma non ci sarebbero limiti al nostro discorso se si volesse descrivere tutta questa serie di benefici. Non c'è infatti un solo bene nella nostra vita che non riceviamo come dono da questo dio, sia da lui solo in forma perfetta, sia reso perfetto da lui attraverso l'intervento degli altri dei.

40. Per noi egli è anche il fondatore dell'Urbe. Non solo Zeus infatti, che è celebrato come padre universale abita la nostra cittadella insieme a Atena e a Afrodite, ma anche Apollo ha dimora sul Palatino e lo stesso Helios, secondo la comune denominazione nota a tutti. E benché io abbia molto da dire sul fatto che noi, come discendenti di Romolo e di Enea, siamo legati a lui sotto ogni possibile punto di vista, mi limiterò all'essenziale. Enea, si dice, è figlio di Afrodite, che è subordinata e apparentata a Helios. La fama ci ha tramandato che lo stesso fondatore della nostra città è figlio di Ares, e si è prestato fede agli elementi straordinari del racconto sulla base dei prodigi avvenuti in seguito. Si racconta che fu allattato da una lupa. Quanto a me, so che Ares, chiamato Azizos dagli abitanti di Edessa in Siria, precede Helios nel corteo sacro, ma,

καίπερ εἰδὼς καὶ προειπὼν ἀφήσειν μοι δοκῶ. Τοῦ χάριν
15 δὲ ὁ λύκος Ἄρει μᾶλλον, οὐχὶ δὲ Ἡλίῳ προσήκει; καίτοι
λυκάβαντά φασιν ἀπὸ τοῦ θεοῦ τὸν ἐνιαύσιον χρόνον· ὀνομάζει
δὲ αὐτὸν οὐχ Ὅμηρος μόνον οὐδὲ οἱ γνώριμοι τῶν Ἑλλήνων
τοῦτο τὸ ὄνομα, πρὸς δὲ καὶ ὁ θεός· διανύων γάρ φησιν·

Ὀρχηθμῷ λυκάβαντα δυωδεκάμηνα κέλευθα.

20 Βούλει οὖν ἔτι σοι τούτου φράσω μεῖζον τεκμήριον, ὅτι ἄρα c
ὁ τῆς πόλεως ἡμῶν οἰκιστὴς οὐχ ὑπ' Ἄρεος κατεπέμφθη
μόνον, ἀλλ' ἴσως αὐτῷ τῆς μὲν τοῦ σώματος κατασκευῆς
συνεπελάβετο δαίμων ἀρηϊκὸς καὶ γενναῖος, ὁ λεγόμενος
ἐπιφοιτῆσαι τῇ Σιλβίᾳ λουτρὰ τῇ θεῷ φερούσῃ, τὸ δὲ ὅλον
25 ἐξ Ἡλίου κατῆλθεν ἡ ψυχὴ τοῦ θεοῦ Κυρίνου; πειστέον γὰρ
οἶμαι τῇ φήμῃ. Σύνοδος ἀκριβὴς τῶν τὴν ἐμφανῆ κατανει-
μαμένων βασιλείαν Ἡλίου τε καὶ Σελήνης ὥσπερ οὖν εἰς d
τὴν γῆν κατήγαγεν, οὕτω καὶ ἀνήγαγεν ἣν ἀπὸ τῆς γῆς
ἐδέξατο, τὸ θνητὸν ἀφανίσασα πυρὶ κεραυνίῳ τοῦ σώματος.
30 Οὕτω προδήλως ἡ τῶν περιγείων δημιουργὸς ὑπὸ αὐτὸν
ἄκρως γενομένη τὸν Ἥλιον ἐδέξατο εἰς γῆν πεμπόμενον διὰ
τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Προνοίας τὸν Κυρῖνον, ἀνιπτάμενόν τε
αὖθις ἀπὸ γῆς ἐπὶ τὸν βασιλέα τῶν ὅλων ἐπανήγαγεν αὐτίκα
Ἥλιον.

**41.** Ἔτι σοι βούλει περὶ τῶν αὐτῶν φράσω τεκμήριον <τὸ> 155
τοῦ Νουμᾶ τοῦ βασιλέως ἔργον; ἄσβεστον ἐξ Ἡλίου φυλάτ-

17. οἱ Marcilius: οἶδε codd. (οἵ γε R) 21. Ἄρεος U O h -ως C, vid. supra, ad lin. 9 23. συνεπελάβετο U G R: -υπελάβετο T συνεπελάθετο O C | ἀρηϊκὸς U: ἀρειϊκὸς f, ἀρήϊος Marcilius, prob. Hertlein 28. οὕτω O C: οὕτως U οὕτ. κ. ἀνήγ. om. h 30. δημιουργός: δημιουργία h 31. πεμπόμ (scil. -όμενον) U (et Petavius): -μένη f
41, 1. suppl. Boulenger 2. τοῦ Νουμᾶ Marcilius (cf. *c. Galil.* p. 195, 21 Neumann et 193 c 3 Spanheim [Cyrill.]): τοὔνομα codd. τοῦ Νόμα Hertlein, prob. Lacombrade

dal momento che ne ho già fatto cenno prima, credo di poter passare oltre. Ma perché il lupo sarebbe in rapporto piuttosto con Ares e non con Helios? Eppure si chiama con il nome di *Lycabas*, che deriva da quello del dio, il periodo di un anno. E non solo Omero e i più illustri dei Greci lo designano con questo nome, ma anche il dio quando dice che porta a conclusione

danzando, *Lycabas*, la via di dodici mesi. <

Vuoi ora una prova ancor più decisiva che il fondatore della nostra città fu inviato in terra non solo da Ares, ma che, per quanto forse qualche nobile demone con le qualità di Ares abbia cooperato alla formazione del suo corpo mortale – e precisamente quello che, come si racconta, si unì a Silvia mentre portava l'acqua per il bagno della dea –, certo l'anima del dio Quirino nella sua totalità proveniva da Helios? Alla tradizione, penso, si debba prestar fede. Come la stretta congiunzione di Helios e di Selene, che condividono il governo del mondo visibile, aveva dunque fatto discendere la sua anima sulla terra, così allo stesso modo la fece risalire in cielo, accogliendola dalla terra, dopo che il fuoco del fulmine ebbe distrutto la parte mortale del suo corpo. È chiaro dunque che colei, che è creatrice della materia terrestre e risiede nel punto più lontano sotto il sole, accolse Quirino quando fu mandato sulla terra da Atena Pronoia e che, quando costui prese di nuovo il volo dalla terra, lo condusse direttamente da Helios, re dell'universo.

**41.** Volete ancora che io adduca, a riprova di quanto dico, l'opera di Numa? Presso di noi, vergini consacrate, paragona- <

40, 16. Cf. Macr. *Sat.* I 17-39 19. Hom. *Il.* XIV 161 et *Od.* IX 306 23 sq. Cf. Dion. Hal. I 77, 1 26 sq. Cf. *ibid.* I 77, 2 et II 56, 6; Liv. I 16; Ov. *Fast.* II 493-6; Plut. *Rom.* 12,2 et *de fort. Roman.* 8, 320 a sq.
41, 2-3. Cf. Plut. *Num.* 9, 10-2; Iulian. *contra Galil.*, p. 21 Neumann

τουσι φλόγα παρθένοι παρ' ἡμῖν ἱεραὶ κατὰ τὰς ἀδιαφθόρους
Ὥρας, αἳ δὴ τὸ γενόμενον ὑπὸ τὴν σελήνην περὶ τὴν γῆν ὑπὸ
5 τοῦ θεοῦ πῦρ φυλάττουσιν. Ἔτι τούτων μεῖζον ἔχω σοι φρά-
σαι τοῦ θεοῦ τοῦδε τεκμήριον, αὐτοῦ θειοτάτου βασιλέως ἔρ-
γον. Οἱ μῆνες ἅπασι μὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν τοῖς ἄλλοις ἀπὸ τῆς
σελήνης ἀριθμοῦνται, μόνοι δὲ ἡμεῖς καὶ Αἰγύπτιοι πρὸς τὰς b
ἡλίου κινήσεις ἑκάστου μετροῦμεν ἐνιαυτοῦ τὰς ἡμέρας. Εἴ
10 σοι μετὰ τοῦτο φαίην, ὡς καὶ τὸν Μίθραν τιμῶμεν καὶ
ἄγομεν Ἡλίῳ τετραετηρικοὺς ἀγῶνας, ἐρῶ νεώτερα· βέλτιον
δὲ ἴσως ἕν τι τῶν παλαιοτέρων προσθεῖναι.

42. Τοῦ γὰρ ἐνιαυσίου κύκλου τὴν ἀρχὴν ἄλλος ἄλλοθεν
ποιούμενος, οἱ μὲν τὴν ἐαρινὴν ἰσημερίαν, οἱ δὲ τὴν ἀκμὴν
τοῦ θέρους, οἱ πολλοὶ δὲ φθίνουσαν ἤδη τὴν ὀπώραν, Ἡλίου
τὰς ἐμφανεστάτας ὑμνοῦσι δωρεάς, ὁ μέν τις τὴν τῆς ἐργα- c
5 σίας ἐνδιδομένην εὐκαιρίαν, ὅτε ἡ γῆ θάλλει καὶ γαυριᾷ,
φυομένων ἄρτι τῶν καρπῶν ἁπάντων, γίνεται δὲ ἐπιτήδεια
πλεῖσθαι τὰ πελάγη καὶ τὸ τοῦ χειμῶνος ἀμειδὲς καὶ σκυ-
θρωπὸν ἐπὶ τὸ φαιδρότερον μεθίσταται, οἱ δὲ τὴν τοῦ θέρους
ἐτίμησαν ὥραν, ὡς ἀσφαλῶς τότε ὑπερ τῆς τῶν καρπῶν
10 ἔχοντες θαρρῆσαι γενέσεως, τῶν μὲν σπερμάτων ἤδη συνει-
λεγμένων, ἀκμαίας δὲ οὔσης τῆς ὀπώρας ἤδη καὶ πεπαινο-
μένων τῶν ἐπικειμένων καρπῶν τοῖς δένδροις. Ἄλλοι δὲ d
τούτων ἔτι κομψότεροι τέλος ὑπέλαβον ἐνιαυτοῦ τὴν τελειο-
τάτην τῶν καρπῶν ἁπάντων ἀκμὴν καὶ φθίσιν· ταῦτά τοι
15 καὶ φθινούσης ἤδη τῆς ὀπώρας ἄγουσι τὰς κατ' ἐνιαυτὸν
νεομηνίας. Οἱ δὲ ἡμέτεροι προπάτορες ἀπ' αὐτοῦ τοῦ θειο-
τάτου βασιλέως τοῦ Νουμᾶ μειζόνως ἔτι τὸν θεὸν τοῦτον

3. ἀδιαφθόρους U O (sic), accepit Lacombrade: διαφθόρους C διαφόρους h, maluerunt edd. 4. αἱ δὴ κτλ. « non videtur cohaerere sententia » Petavius | ὑπὸ τὴν σελήνην Lacombrade praeeunte Hertlein: ὑπὸ τῆς σελήνης codd. 5. τούτων f: τούτου U 10. φαίην f: φαίη U 11. νεώτερα U: νεώτερον f
42, 4. τις f: τις δὲ U 5. εὐκαιρίαν om. f 9. ἡμέραν pro ὥραν f (om. G) | ὑπὲρ om. U 10. ἔχοντες Marcilius: ἕξοντες codd. 17. τοῦ Νουμᾶ Marcilius: τοὔνομα codd. τοῦ Νόμα Hertlein

bili alle Ore incorruttibili, custodiscono l'inestinguibile fiamma emanata da Helios: esse vegliano sul fuoco del dio sulla terra, al di sotto della luna. E io vi posso fornire una prova ancora più grande del potere di questo dio attraverso una realizzazione di quello stesso re divinissimo. Si può dire che presso tutti gli altri popoli i mesi sono computati sulla base della luna: solo noi e gli Egiziani calcoliamo i giorni di ogni anno secondo i movimenti del sole. Se vi dicessi inoltre che noi adoriamo anche Mitra e che celebriamo agoni quadriennali in onore di Helios, parlerei di costumi troppo recenti: forse è meglio citare una prova tratta dalla più remota antichità.

**42.** I vari popoli, che fissano in momenti diversi l'inizio del ciclo dell'anno, per cui alcuni lo collocano all'equinozio di primavera, altri al culmine dell'estate e molti sul finire dell'autunno, celebrano tutti i doni più manifesti di Helios. Un popolo celebra la stagione più adatta ai lavori agricoli, quando la terra rifiorisce e si gonfia di orgoglio, perché tutti i suoi frutti stanno venendo alla luce, il mare comincia a essere sicuro per la navigazione e l'inverno sgradevole e triste assume un aspetto più lieto. Altri preferiscono la stagione estiva, perché allora possono nutrire piena fiducia nella riuscita dei raccolti, quando il grano è già stato mietuto, l'estate è al suo culmine e la frutta sugli alberi sta maturando. Altri, ancora più ingegnosi, scelsero come fine dell'anno il momento della perfetta maturazione di tutti i frutti e del loro declino: essi fissano quindi le feste del nuovo anno nell'autunno avanzato. Ma i nostri antenati, fin dall'epoca del divinissimo re Numa, tributavano onori ancora più grandi al dio Helios, lasciando

6 sq. Plut. *Num.* 18 sq. et *de Iside* 12, 355 f sq.
42, 15-6. Cf. Plut. *Num.* 18; Macr. *Sat.* I 13, 3

σεβόμενοι τὰ μὲν τῆς χρείας ἀπέλιπον, ἅτε οἶμαι φύσει
θεῖοι καὶ περιττοὶ τὴν διάνοιαν, αὐτὸν δὲ εἶδον τούτων τὸν
20 αἴτιον καὶ ἄγειν ἔταξαν συμφώνως ἐν τῇ παρούσῃ τῶν ὡρῶν 156
τὴν νεομηνίαν, ὁπότε ὁ βασιλεὺς Ἥλιος αὖθις ἐπανάγει πρὸς
ἡμᾶς ἀφεὶς τῆς μεσημβρίας τὰ ἔσχατα καὶ ὥσπερ περὶ
νύσσαν τὸν αἰγοκέρωτα κάμψας ἀπὸ τοῦ νότου πρὸς τὸν
βορρᾶν ἔρχεται μεταδώσων ἡμῖν τῶν ἐπετείων ἀγαθῶν. Ὅτι
25 δὲ τοῦτο ἀκριβῶς ἐκεῖνοι διανοηθέντες οὕτως ἐνεστήσαντο
τὴν ἐπέτειον νεομηνίαν, ἔνθεν ἄν τις κατανοήσειεν. Οὐ γὰρ
οἶμαι καθ' ἣν ἡμέραν ὁ θεὸς τρέπεται, καθ' ἣν δὲ τοῖς πᾶσιν b
ἐμφανὴς γίνεται χωρῶν ἀπὸ τῆς μεσημβρίας ἐς τὰς ἄρκτους,
ἔταξαν οὕτω τὴν ἑορτήν. Οὔπω μὲν γὰρ ἦν αὐτοῖς ἡ τῶν
30 κανόνων λεπτότης γνώριμος, οὓς ἐξεῦρον μὲν Χαλδαῖοι καὶ
Αἰγύπτιοι, Ἵππαρχος δὲ καὶ Πτολεμαῖος ἐτελειώσαντο, κρί-
νοντες δὲ αἰσθήσει τοῖς φαινομένοις ἠκολούθουν. Οὕτω δὲ
ταῦτα καὶ παρὰ τῶν μεταγενεστέρων, ὡς ἔφην, ἔχοντα κατε-
νοήθη. Πρὸ τῆς νεομηνίας, εὐθέως μετὰ τὸν τελευταῖον τοῦ
35 Κρόνου μῆνα, ποιοῦμεν Ἡλίῳ τὸν περιφανέστατον ἀγῶνα, c
τὴν ἑορτὴν Ἡλίῳ καταφημίσαντες ἀνικήτῳ, μεθ' ὃν οὐδὲν
θέμις ὧν ὁ τελευταῖος μὴν ἔχει σκυθρωπῶν μέν, ἀναγκαίων
δὲ ὅμως, ἐπιτελεσθῆναι θεαμάτων, ἀλλὰ τοῖς Κρονίοις οὖσι
τελευταίοις εὐθὺς συνάπτει κατὰ τὸν κύκλον τὰ Ἥλια.

**43.** Ἃ δὴ πολλάκις μοι δοῖεν οἱ βασιλεῖς ὑμνῆσαι καὶ
ἐπιτελέσαι θεοί, καὶ πρό γε τῶν ἄλλων αὐτὸς ὁ βασιλεὺς τῶν
ὅλων Ἥλιος, ὁ περὶ τὴν τἀγαθοῦ γόνιμον οὐσίαν ἐξ ἀιδίου
προελθὼν μέσος ἐν μέσοις τοῖς νοεροῖς θεοῖς, συνοχῆς τε d

19. ἰδόντες pro εἶδον f 21. τὴν νεομηνίαν U: τὴν νουμηνίαν f (τῇ νουμηνίᾳ C), acceperunt edd., sed cf. *Misop.* p. 8, 5 Prato-Micalella [339 c 7] cum adn. 22. περὶ om. f 26. νεομηνίαν: νουμηνίαν h, cf. supra, lin. 21 28. μεσημβρίας ed. pr.: μεσημβρινῆς codd. 29. οὕτω: οὗτοι Hertlein, prob. Wright 33. παρὰ U O: περὶ C h 33-4. κατενοήθη: κατεμηνύθη h 34. νεομηνίας U O C: νουμ- G R, receperunt edd. νεουμ- T 35. Κρόνου Petavius (κρόνου iam ed. pr.): χρόνου codd. | μῆνα glossema putavit Petavius 36. μεθ' ὃν: μεθ' ὧν h 37. ὧν: ὃν C 39. Ἥλια U: Ἥλεια f Ἡλίεια Cobet, prob. Hertlein

da parte questioni puramente utilitarie, forse perché erano religiosi per natura e di intelligenza non comune. Essi riconobbero in lui l'autore di questi benefici e stabilirono perciò di celebrare l'inizio del nuovo anno in coincidenza con la presente stagione, quando Helios re, abbandonati i limiti estremi delle regioni meridionali, ritorna da noi e, girando intorno al Capricorno come fosse una meta, avanza da sud a nord per distribuirci i suoi benefici annuali. E che, quando fissarono l'inizio dell'anno, in mente avessero precisamente questo, lo si può dedurre da quanto segue. Infatti non è il giorno esatto, mi sembra, in cui il dio fa la sua conversione, che essi scelsero per la festa, ma il momento in cui esso diventa visibile a tutti gli uomini dalla direzione del suo viaggio da sud a nord. Poiché a loro era ancora sconosciuta la sottigliezza delle leggi scoperte da Caldei ed Egiziani e perfezionate da Ipparco e Tolomeo, giudicavano sulla base della percezione e si attenevano ai fenomeni. Tuttavia la verità di questi fatti fu riconosciuta, come dicevo, anche dai posteri. Prima dell'inizio dell'anno, subito dopo l'ultimo mese che prende il nome da Cronos, celebriamo il più splendido agone in onore di Helios e dedichiamo la festa a Helios invincibile. Dopo di essa non è più consentito celebrare quegli spettacoli tristi, ma necessari, propri <
dell'ultimo mese: comunque, una volta conclusesi le Cronie, nel nostro calendario liturgico seguono subito le Helie.

43. Possano dunque gli dei sovrani concedermi di celebrare e di santificare spesso queste feste e, prima di tutti gli altri, Helios, re dell'universo, scaturito dall'eternità nell'ambito dell'essenza generativa del Bene, mediatore tra gli dei intelligenti e mediatori, che ricolma di continuità, di illimitata

5 αὐτοὺς πληρώσας καὶ κάλλους μυρίου καὶ περιουσίας γονίμου
καὶ τελείου νοῦ καὶ πάντων ἀθρόως τῶν ἀγαθῶν ἀχρόνως,
καὶ ἐν τῷ νῦν ἐλλάμπων εἰς τὴν ἐμφανῆ μέσην τοῦ παντὸς
οὐρανοῦ φερομένην ἕδραν οἰκείαν ἐξ ἀιδίου, καὶ μεταδιδοὺς
τῷ φαινομένῳ παντὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους, τὸν δὲ οὐρανὸν
10 σύμπαντα πληρώσας τοσούτων θεῶν ὁπόσων αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ
νοερῶς ἔχει, περὶ αὐτὸν ἀμερίστως πληθυνομένων καὶ ἑνοει- 157
δῶς αὐτῷ συνηνωμένων, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸν ὑπὸ τὴν σελήνην
τόπον διὰ τῆς ἀειγενεσίας συνέχων καὶ τῶν ἐνδιδομένων ἐκ
τοῦ κυκλικοῦ σώματος ἀγαθῶν, ἐπιμελόμενός τε τοῦ κοινοῦ
15 τῶν ἀνθρώπων γένους ἰδίᾳ τε τῆς ἡμετέρας πόλεως, ὥσπερ
οὖν καὶ ἡμετέραν ἐξ ἀιδίου ψυχὴν ὑπέστησεν, ὀπαδὸν ἀπο-
φήνας αὐτοῦ. Ταῦτά τε οὖν ἡμῖν, ὅσα μικρῷ πρόσθεν ηὐξά-
μην, δοίη, καὶ ἔτι κοινῇ μὲν τῇ πόλει τὴν ἐνδεχομένην b
ἀιδιότητα [τὰ] μετ' εὐνοίας χορηγῶν φυλάττοι, ἡμῖν δὲ ἐπὶ
20 τοσοῦτον εὖ πρᾶξαι τά τε ἀνθρώπινα καὶ τὰ θεῖα δοίη, ἐφ'
ὅσον βιῶναι ξυγχωρεῖ, ζῆν δὲ καὶ ἐμπολιτεύεσθαι τῷ βίῳ
δοίη ἐφ' ὅσον αὐτῷ τε ἐκείνῳ φίλον ἡμῖν τε λῴον καὶ τοῖς
κοινοῖς Ῥωμαίων συμφέρον πράγμασι.

44. Ταῦτά σοι, ὦ φίλε Σαλούστιε, κατὰ τὴν τριπλῆν τοῦ
θεοῦ δημιουργίαν ἐν τρισὶ μάλιστα νυξὶν ὡς οἷόν τε ἦν c
ἐπελθόντα μοι τῇ μνήμῃ καὶ γράψαι πρὸς σὲ ἐτόλμησα,
ἐπεί σοι καὶ τὸ πρότερον εἰς τὰ Κρόνια γεγραμμένον ἡμῖν
5 οὐ παντάπασιν ἀπόβλητον ἐφάνη. Τελειοτέροις δὲ εἰ βούλει
περὶ τῶν αὐτῶν καὶ μυστικωτέροις λόγοις ἐπιστῆσαι, ...
παρὰ τοῦ θείου γενομένοις Ἰαμβλίχου περὶ τῶν αὐτῶν

43, 12. συνηνωμένων O G T et (ut vid.) C: συνημμένων U, ut vid. (et Petavius in mg.), praetulerunt edd. συνημένων R. Ad figuram etymologicam ἑνοειδ... συνην., cf. ex. gr. Epiphan. *Haer.* 57, 8 (p. 354, 13 M.) ... τὴν ἕνωσιν, ... συνηνωμένην   14. ἀγαθῶν om. U h   17. αὐτοῦ edd. | ἡμῖν om. f   19. τὰ del. Hertlein: καὶ pro τὰ ed. pr.   21. βιῶναι U: βιῶσαι f

44, 6 καὶ μυστικωτέροις - 7 αὐτῶν om. U   6-7. lacunam explevit Marcilius addens ἐντυχὼν τοῖς, prob. edd. Possis etiam, si licet, <ἐπεξιὼν τοῖς>, ut ad *Misop.* p. 21, 14 ἐπέξιθι τῷ βιβλίῳ, vel aliquid simile (cf. *Or.* 7 p. 74, 18 Rochefort [227 b 2] βίβλοις ἐμβαλὼν)

bellezza e sovrabbondanza di potere generativo e perfetto intelletto, dotandoli di tutti i beni contemporaneamente e senza limiti di tempo. Anche nel presente illumina la propria sede visibile, che dall'eternità si muove formando il centro di tutto il cielo, e elargisce una parte di bellezza intelligibile all'intero mondo visibile e ricolma la totalità del cielo dello stesso numero di dei che possiede intellettualmente in sé e che, sebbene moltiplicati in modo indivisibile attorno a lui, a lui sono connessi in modo unitario. Inoltre tiene unita la regione sublunare perché vi perpetua la generazione e vi distribuisce i benefici provenienti dal corpo sferico. Infine, egli veglia sull'intero genere umano, ma specialmente sulla nostra città, così come egli ha creato la nostra anima dall'eternità e l'ha designata come sua seguace. Che egli, dunque, possa esaudire questi voti, che ho appena formulato, e possa anche accordare alla nostra città, se è possibile, un'esistenza eterna e, nella sua benevolenza, proteggerla. A me personalmente conceda, finché mi dà vita, di avere successo nelle azioni umane e divine e di dedicare la mia esistenza agli interessi pubblici, fino a quando questo sarà gradito a lui, utile a me e vantaggioso per lo Stato romano.

44. Ecco dunque, caro Salustio, le considerazioni che ho sviluppato, in armonia con la triplice attività demiurgica del dio, in tre notti al più, così come, nella misura delle mie capacità, mi sono venute alla memoria: ho osato metterle per iscritto e dedicartele poiché tu hai giudicato non del tutto indegno il mio precedente lavoro sulle feste Cronie. Ma, se desideri < utilizzare trattati più completi e più ispirati su questi argomenti, troverai, leggendo le opere dedicate a simili problemi dal divino Giamblico, la perfezione della saggezza uma-

44 4. Cf. Iulian. *Caes.* 306 a

τούτων συγγράμμασι τὸ τέλος ἐκεῖσε τῆς ἀνθρωπίνης εὑ-
ρήσεις σοφίας. Δοίη δὲ ὁ μέγας Ἥλιος μηθὲν ἔλαττόν με d
10 τὰ περὶ αὐτοῦ γνῶναι καὶ διδάξαι κοινῇ τε ἅπαντας, ἰδίᾳ
δὲ τοὺς μανθάνειν ἀξίους. Ἕως δέ μοι τοῦτο δίδωσιν ὁ
θεός, κοινῇ θεραπεύσωμεν τὸν τῷ θεῷ φίλον Ἰάμβλιχον, ὅθεν
δὴ καὶ νῦν ὀλίγα ἐκ πολλῶν ἐπὶ νοῦν ἐλθόντα διεληλύθαμεν.
Ἐκείνου δὲ εὖ οἶδα ὡς οὐδεὶς ἐρεῖ <τι> τελειότερον, οὐδὲ
15 εἰ πολλὰ πάνυ προσταλαιπωρήσας τῷ λόγῳ καινοτομήσειεν·
ἐκβήσεται δέ, ὡς εἰκός, τῆς ἀληθεστάτης τοῦ θεοῦ νοήσεως. 158
Ἦν μὲν οὖν ἴσως μάταιον, εἰ διδασκαλίας χάριν ἐποιούμην
τοὺς λόγους, <ὑπὲρ> αὐτῶν μετ' ἐκεῖνόν τι ξυγγράφειν, ἐπεὶ
δὲ ὕμνον ἐθέλων διελθεῖν τοῦ θεοῦ χαριστήριον ἓν τοῦτο τὸ
20 πᾶν ὑπελάμβανον τὸ περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ φράσαι κατὰ
δύναμιν ἐμήν, οὐ μάτην οἶμαι πεποιῆσθαι τοὺς λόγους τούσ-
δε, τὸ

Κὰδ δύναμιν δ' ἔρδειν ἱέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν,

οὐκ ἐπὶ τῶν θυσιῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν εὐφημιῶν τῶν εἰς b
25 τοὺς θεοὺς ἀποδεχόμενος. Εὔχομαι οὖν τρίτον ἀντὶ τῆς προ-
θυμίας μοι ταύτης εὐμενῆ γενέσθαι τὸν βασιλέα τῶν ὅλων
Ἥλιον, καὶ δοῦναι βίον ἀγαθὸν καὶ τελειοτέραν φρόνησιν
καὶ θεῖον νοῦν ἀπαλλαγήν τε τὴν εἱμαρμένην ἐκ τοῦ βίου
πραϋτάτην ἐν καιρῷ τῷ προσήκοντι, ἄνοδόν τε ἐπ' αὐτὸν τὸ

8. τέλος U: σθένος f 10. κοινῇ τε: « κοινῇ μὲν praestat » Hertlein (ad 50 c) 10-1. ἰδίᾳ τε T 12. θεραπεύσωμεν U, cf. *Epist.* [89] p. 161, 2 sq. Bidez ἵνα ... τοὺς θεοὺς θεραπεύσωμεν: -εύωμεν O C T, praetulerunt edd. -εύομεν G R 13. δὴ om. f 14. suppl. Marcilius | οὐδὲ: hinc denuo deest usque ad finem O 15. τῷ λόγῳ om. f 16. δέ U: γὰρ f, acceperunt edd. plerique 18. <ὑπὲρ> αὐτῶν Prato: αὐτῷ codd. αὐτοῦ del. Petavius <περὶ> αὐτοῦ Spanhemius αὐτὸν dubit. Hertlein, prob. Lacombrade, qui in appar. proponit <ὑπὲρ> αὐτοῦ. An αὐτὸν (= ἐμαυτόν, ut ad *Misop.* p. 7, 30)? 19-20. τὸ πᾶν Petavius: τὸ (om. R T) πάνυ codd. τόπον Hertlein, prob. Wright 20. τὸ f: τῷ U, accepit Hertlein (dubit. τοῦ) 21. τὴν ante ἐμὴν add. f 23. καδ' U: κατὰ (κατ' R) f 26. μοι om. U h 28. τὴν εἱμαρμένην: τῆς εἱμαρμένης R 29. πραϋτάτην: πραωτάτην K -οτάτην C

na. Possa ancora concedermi il grande Helios una conoscenza non meno perfetta di lui e di renderne edotti tutti gli uomini in generale, ma soprattutto quelli degni di ricevere l'istruzione. E finché il dio ci fa questa grazia, onoriamo tutti insieme l'uomo che a questo dio fu caro, Giamblico, cui dobbiamo, tra le molte, anche le poche considerazioni che abbiamo esposto così come ci venivano alla mente. D'altra parte, io sono convinto che nessuno riuscirebbe a dire qualcosa di più perfetto, neppure se con grande pena cercasse di portare nuovi argomenti al discorso: piuttosto, si discosterebbe inevitabilmente dalla più autentica concezione del dio. Perciò, forse, la mia sarebbe stata una vana impresa se avessi voluto redigere questo discorso allo scopo di istruire, o scrivere alcunché, dopo quanto scrisse lui sullo stesso tema. Ma poiché volevo comporre un inno di ringraziamento al dio, mi è parso che questa fosse l'unica cosa importante, di parlare cioè dell'essenza di Helios così come ce lo permettono le nostre forze. Penso dunque di non aver scritto questo discorso invano, dal momento che il precetto

Offri un sacrificio agli dei immortali nella misura dei tuoi poteri

si riferisce non solo ai sacrifici, ma anche alle lodi che rivolgiamo agli dei. Per la terza volta, dunque, prego Helios, re dell'universo, come ricompensa del mio zelo, di essermi propizio e di accordarmi una vita virtuosa, una più perfetta sapienza e un'intelligenza divina. E, all'ora voluta dal destino, che io possa lasciare questa vita in tutta serenità e quindi

23. Hes. *Op.* 336

30 μετὰ τοῦτο καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ, μάλιστα μὲν ἀίδιον, εἰ δὲ τοῦτο μεῖζον εἴη τῶν ἐμοὶ βεβιωμένων, πολλὰς πάνυ καὶ c μυριετεῖς περιόδους.

32. μυριετεῖς U: πολυετεῖς (πολλυ- G -τελεῖς R) f

ascendere a lui e presso di lui trovar dimora, se possibile in eterno, ma, qualora questo premio fosse superiore ai servizi resi nella mia vita, almeno per una lunga e numerosa serie di anni.

# MISOPOGON

Il *Misopogon*, il « nemico della barba », è l'ultima e la più famosa delle operette di Giuliano. La data di redazione è facilmente desumibile da un passo in cui si dice che gli Antiocheni sopportano già da sette mesi il cattivo carattere dell'imperatore (344 a): ciò basta a fissarla alla fine di febbraio del 363. Della sua inconsueta forma di pubblicazione ci dà notizia lo storico bizantino Malala (328, 2-4): allo scopo, evidentemente, di una rapida divulgazione in città, l'operetta fu fatta affiggere al cosiddetto Tetrapilo degli elefanti, all'esterno del palazzo imperiale.

Il *Misopogon*, dunque, fu scritto quando Giuliano stava per lasciare la metropoli siriaca e affrontare una campagna insidiosa e difficile come si annunciava quella contro la Persia, guardata con diffidenza all'interno del suo stesso *entourage*. Il momento era particolarmente critico: Giuliano era reduce da un insuccesso per lui più amaro di una guerra perduta. Ad Antiochia, malgrado i suoi sforzi per guadagnarsi il favore della cittadinanza, era riuscito solo a rendersi impopolare. La spedizione contro i Persiani acquistava quindi un significato assai superiore a quello di una normale vicenda bellica: era sentita come una occasione di rivincita a breve scadenza sul nemico interno, ottenuta attraverso un successo di prestigio sul plurisecolare nemico di Roma.

Giuliano voleva proseguire ad Antiochia il suo programma di restaurazione dell'ellenismo, già avviato a Costantinopoli e a cui aveva dato grande rilievo nel suo viaggio-pellegrinaggio attraverso i luoghi santi dell'Anatolia. Ma proprio sul terreno religioso la sua sconfitta appare più drammatica. Quando l'ostilità non si fa palese con gesti clamorosi, c'è indifferenza: l'episodio del monte Casio, dove Giuliano si era recato per la festa del tempio di Zeus e dove, mentre si aspettava di vedere solenni processioni e un grande concorso di folla, non aveva trovato che un sacerdote con una misera oca, è indicativo di quanto la città fosse disposta a seguirlo nella sua

politica religiosa. Non sappiamo se l'incendio del tempio di Apollo a Dafne possa essere effettivamente attribuito a un atto terroristico compiuto da fanatici cristiani. Certo è che la processione che seguì il trasferimento delle reliquie del martire Babila testimonia l'esistenza di un'opposizione organizzata molto forte alla politica religiosa del sovrano.

Ma Antiochia non è solo una città cristiana che accoglie un imperatore pagano. È anche una metropoli che, non meno di Roma, è amante delle feste e dei piaceri e che non può rinunciare agli spettacoli del circo e del teatro: è dunque naturale che non possa sopportare l'ascetismo di Giuliano che vorrebbe imporre come modello il proprio austero stile di vita. Di fronte a questo elementare, ma decisivo dato di fatto, anche i buoni propositi dell'imperatore in campo economico erano destinati all'insuccesso. La sua politica, tesa da una parte a favorire la ripresa della curia attraverso un allargamento dei suoi membri e il condono di tasse arretrate e, dall'altra, a soddisfare le esigenze del popolo facendo venire grano addirittura dall'Egitto e fissando un calmiere dei prezzi, finirono per essere semplici espedienti senza fortuna che non bastavano a compensare l'impopolarità suscitata dalla presenza, tra la gente, di un esercito da vettovagliare.

Da tale situazione di fatto, con le sue gravi ripercussioni psicologiche, ha origine il *Misopogon* in cui ritroviamo, accanto alla componente propagandistica e apologetica, la vibrante insistenza di Giuliano sui propri ideali di vita: l'autobiografia assurge a legittimazione e a motivazione di una scelta etico-politica, per cui l'imperatore, che in privato rifiuta ogni comodità, si sottomette alla legge e agli dei nella vita pubblica.

Un discorso a parte merita l'aspetto strettamente letterario del *Misopogon*. Giuliano scrittore ha occasione di dar prova di tutto il suo talento: la digressione sul suo soggiorno a Lutezia è una delle sue pagine più belle. Ma il *Misopogon* è un'opera assolutamente atipica, per cui è difficile poterla inserire in un preciso genere letterario. La satira resta quello più ovvio, ma alcuni elementi strutturali fanno pensare ad altro: l'espediente dell'interlocutore fittizio, ad esempio, è tipico della diatriba cinico-stoica. Giuliano delinea la propria personalità morale ricorrendo all'espediente di far sue le contumelie che gli Antiocheni gli indirizzavano sulla pubblica piazza. La barba del filosofo è scelta emblematicamente come espressione di uno stile di vita austero al limite della misantropia, per cui è facile ricorrere agli esempi di vari personaggi della commedia. Ma se Giuliano si elogia fingendo di accusarsi, quando finge di elogiare Antiochia, in realtà la biasima attraverso la puntuale utilizzazione, in chiave antifrastica, dei temi canonici nei discorsi celebrativi delle città, così come erano stabiliti da Menandro – il primo titolo del

*Misopogon* era appunto *Il discorso di Antiochia*[1]. Ma l'espediente dell'autoaccusa non regge fino in fondo: la passione polemica nel rievocare gli episodi cruciali dello scontro religioso, in cui tutta la città è considerata, con insistita amarezza, corresponsabile, non conosce i limiti imposti dalla retorica. Così la satira si risolve in aperta invettiva.

[1] Il doppio titolo è riportato da tutti i codici (è trasposto in B) e, quel che più conta, è attestato dalle fonti antiche: Ammiano, XXII 14, 2; Gregorio di Nazianzo, *Or.* V 41; Socrate, *Historia ecclesiastica* III 17, 9; Sozomeno, *Historia ecclesiastica* V 19, 3; Zosimo, III 11 e Zonara, XIII 12, 37. Ἀντιοχικός era il titolo della celebre orazione di Libanio, probabilmente pronunciata ad Antiochia nella solenne occasione dei giochi olimpici del 356 (cfr. Petit, p. 126). Nel doppio titolo si colgono i due livelli della satira giulianea (cfr. Marcone, pp. 233-7): l'invettiva nella forma di discorso celebrativo della città e la riaffermazione della propria orgogliosa scelta di vita, oltre che delle proprie virtù, etiche e politiche, nella veste della satira autoaccusatoria. Anche un'altra celebre operetta di Giuliano, nota tradizionalmente come i *Cesari*, aveva un doppio titolo: il *Banchetto* o i *Saturnali.* Il doppio titolo esisteva comunque nella tradizione dei dialoghi platonici e, soprattutto, delle opere di Luciano.

# ΙΟΥΛΙΑΝΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ
# ΑΝΤΙΟΧΙΚΟΣ Η ΜΙΣΟΠΩΓΩΝ

1. Ἀνακρέοντι τῷ ποιητῇ πολλὰ ἐποιήθη μέλη χαρίεντα· 337
τρυφᾶν γὰρ ἔλαχεν ἐκ μοιρῶν· Ἀλκαίῳ δὲ οὐκέτι οὐδὲ Ἀρχι-
λόχῳ τῷ Παρίῳ τὴν μοῦσαν ἔδωκεν ὁ θεὸς εἰς εὐφροσύνας καὶ
ἡδονὰς τρέψαι· μοχθεῖν γὰρ ἄλλοτε ἄλλως ἀναγκαζόμενοι τῇ
5 μουσικῇ πρὸς τοῦτο ἐχρῶντο, κουφότερα ποιοῦντες αὐτοῖς
ὅσα ὁ δαίμων ἐδίδου τῇ εἰς τοὺς ἀδικοῦντας λοιδορίᾳ. Ἐμοὶ b
δὲ ἀπαγορεύει μὲν ὁ νόμος ἐπ' ὀνόματος, ὥσπερ οἶμαι καὶ
ἅπασι τοῖς ἄλλοις, αἰτιᾶσθαι τοὺς ἀδικουμένους μὲν οὐδέν,
εἶναι δὲ ἐπιχειροῦντας δυσμενεῖς, ἀφαιρεῖται δὲ τὴν ἐν τοῖς
10 μέλεσι μουσικὴν ὁ νῦν ἐπικρατῶν ἐν τοῖς ἐλευθέροις τῆς
παιδείας τρόπος. Αἰσχρὸν γὰρ εἶναι δοκεῖ νῦν μουσικὴν ἐπι-
τηδεύειν, ᾗ πάλαι ποτὲ ἐδόκει τὸ πλουτεῖν ἀδίκως. Οὐ μὴν
ἀφέξομαι διὰ τοῦτο τῆς ἐμοὶ δυνατῆς ἐκ μουσῶν ἐπικουρίας. c
Ἐθεασάμην τοι καὶ τοὺς ὑπὲρ τὸν Ῥῆνον βαρβάρους ἄγρια
15 μέλη λέξει πεποιημένα παραπλησίᾳ τοῖς κρωγμοῖς τῶν
τραχὺ βοώντων ὀρνίθων ᾄδοντας καὶ εὐφραινομένους ἐν τοῖς 338

1, 1-2. ἐποιήθη - ἔλαχεν evanidum in V, ut fere semper in parte superiore codicis, explevit U. Deinceps non notabitur, nisi cum extet codicum discordia 2. δὲ et οὐδὲ codd.: δ' et οὐδ' edd. plerique; rem non notabimus amplius. Etsi codices saepe sibi non constant, hiatum libenter admisisse Iulianus videtur. 5. αὐτοῖς: αὑτοῖς W et edd. plerique. Ad αὐτός pro αὑτός saepe adhibitum, vid. Bauer, *Wört. des NT*, s. v. (in fine) et Meisterh.-Schwyz. p. 154 11-2. αἰσχρὸν ... ῇ (ῆ S V, ᾗ O, ᾖ B W) codd. (qui iota subscr. solent omittere), defendit Prato coll. Plat. *Theaet.* 165 a, Liban. *Or.* 18 p. 348, 1 al., ubi ῇ = « quemadmodum »: αἰσχρὸν ... ὡς Jacob, Boulenger αἴσχιον ... ἢ Reiske, probb. edd. 15. παραπλησίᾳ O W: -πλήσια codd. rell. 16. ἐν codd., defendit Russo: ἐπὶ Hertlein, prob. edd.

# L'IMPERATORE GIULIANO
# IL DISCORSO DI ANTIOCHIA
# O MISOPOGON

1. Il poeta Anacreonte compose molti canti gradevoli; infatti, ebbe in sorte dalle Moire di vivere beatamente; invece il dio non concesse né ad Alceo né ad Archiloco di Paro di volgere la musa alle gioie e ai piaceri; costretti, ora per un motivo ora per un altro, a vivere con fatica, per questo si servirono della poesia: per rendere più leggero a sé stessi quanto mandava il cielo con l'invettiva contro chi recava loro ingiustizia. A me, però, la legge proibisce, come se non erro anche a tutti gli altri, di accusare per nome chi cerca di essermi ostile senza aver ricevuto alcuna ingiustizia, mentre il tipo di educazione, che oggi prevale tra i liberi, impedisce il canto in versi. Oggi, infatti, sembra tanto disonorevole coltivare la poesia quanto lo sembrava un tempo arricchirsi disonestamente. Certo, non per questo rinuncerò all'aiuto che può venirmi dalle Muse. Ho visto anche i barbari, al di là del Reno, cantare canti selvatici, composti proprio come gracchiano gli uccelli che sollevano

μέλεσιν. Εἶναι γὰρ οἶμαι συμβαίνει τοῖς φαύλοις τὴν μουσικὴν λυπηροῖς μὲν τοῖς θεάτροις, σφίσι δὲ αὐτοῖς ἡδίστοις· ὃ δὴ καὶ αὐτὸς ξυννοήσας εἴωθα πρὸς ἐμαυτὸν λέγειν ὅπερ ὁ
20 Ἰσμηνίας οὐκ ἀπὸ τῆς ἴσης μὲν ἕξεως, ἀπὸ δὲ τῆς ὁμοίας, ὡς ἐμαυτὸν πείθω, μεγαλοφροσύνης, ὅτι δῆτα ταῖς μούσαις ᾄσω καὶ ἐμαυτῷ.

**2.** Τὸ δὲ ᾆσμα πεζῇ μὲν λέξει πεποίηται, λοιδορίας δὲ ἔχει πολλὰς καὶ μεγάλας, οὐκ εἰς ἄλλους μὰ Δία (πῶς γάρ, b ἀπαγορεύοντος τοῦ νόμου;), εἰς δὲ τὸν ποιητὴν αὐτὸν καὶ τὸν ξυγγραφέα. Τὸ γὰρ εἰς ἑαυτὸν γράφειν οὔτε ἐπαίνους
5 οὔτε ψόγους εἴργει νόμος οὐδείς. Ἐπαινεῖν μὲν δὴ καὶ σφόδρα ἐθέλων ἐμαυτὸν οὐκ ἔχω, ψέγειν δὲ μυρία, καὶ πρῶτον ἄρξομαι ἀπὸ τοῦ προσώπου.

**3.** Τούτῳ γὰρ οἶμαι φύσει γεγονότι μὴ λίαν καλῷ μηδὲ εὐπρεπεῖ μηδὲ ὡραίῳ ὑπὸ δυστροπίας καὶ δυσκολίας αὐτὸς c προστέθεικα τὸν βαθὺν τουτονὶ πώγωνα, δίκας αὐτὸ πραττόμενος, ὡς ἔοικεν, οὐδενὸς μὲν ἄλλου, τοῦ δὲ μὴ φύσει
5 γενέσθαι καλόν. Ταῦτά τοι διαθεόντων ἀνέχομαι τῶν φθειρῶν ὥσπερ ἐν λόχμῃ τῶν θηρίων. Ἐσθίειν δὲ λάβρως ἢ πίνειν χανδὸν οὐ συγχωροῦμαι· δεῖ γὰρ οἶμαι προσέχειν μὴ λάθω καὶ συγκαταφαγὼν τοῖς ἄρτοις τὰς τρίχας. Ὑπὲρ δὲ τοῦ φιλεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἥκιστα ἀλγῶ. Καίτοι καὶ τοῦτο ἔχειν
10 ἔοικεν ὁ πώγων ὥσπερ τὰ ἄλλα λυπηρόν, οὐκ ἐπιτρέπων d καθαρὰ λείοις καὶ διὰ τοῦτο οἶμαι γλυκερωτέροις χείλεσι

17. sqq. τοὺς φαύλους ... λυπηροὺς ... ἡδίστους S, quod non est spernendum, cf. 29, 21 sq. al. 18. σφισι S, coniecerant Horkel et Cobet: φησι V φύσει O B V
2, 4-5. οὔτε (om. B W) ... οὔτε (ἢ B W) codd.: εἴτε ... εἴτε Exc. Neap., praefert Bidez (coniecerat Cobet), sed cf. ex. gr. 32, 12 sq., 39, 11 sq. al. 7. ἄρξομαι S, defendit Prato coll. *Or.* 5 p. 215, 21 Bidez: ἀρξάμενος codd. rell., prob. edd.
3, 3. αὐτὸ B W: αὐτῷ V O αὐτὸν S 5. καλόν: καλῶ (ex -οῦ) O 7-8. λάθω καὶ συγκαταφαγὼν Martinius (de καὶ pleonastico cf. 1, 19; 27, 35 et *Or.* 2 p. 99, 39 Bidez): λάθω καὶ συγκαταφάγω codd. λάθω συγκαταφαγὼν vulg. λαθὼν συγκαταφάγω Russo 11. γλυκερωτέροις codd.: γλυκερώτερα Meineke coll. Theocr. 12, 32, prob. edd. praeter Cobet

urla aspre, e godere nei canti. Penso infatti che capiti la stessa cosa ai cattivi cantori, insopportabili al pubblico, gradevolissimi a sé stessi; e anch'io, volgendo questo nella mente, sono solito ripetere a me stesso il detto di Ismenia, certo non con identico fondamento, ma, come sono persuaso, con uguale fierezza: che canterò per le Muse e per me stesso.

2. Questo canto è composto in forma prosastica, contiene molte e grandi invettive, per Zeus non contro gli altri (come potrei, se la legge lo proibisce?), ma contro lo stesso poeta e scrittore. Poiché nessuna legge vieta di scrivere elogi o biasimi nei propri confronti. Sebbene desideri molto elogiarmi, non posso; di ragioni per biasimarmi ne ho mille, e comincerò in primo luogo dal viso. <

3. A un viso simile, infatti, che per natura, penso, non è né molto bello, né nobile, né fresco, per stranezza e misantropia io stesso ho aggiunto questa folta barba, per fargli appun- < to scontare il solo fatto di non essere bello per natura. Perciò permetto ai pidocchi di scorrazzarvi come fiere in una boscaglia. Non posso mangiare con avidità, né bere a bocca larga; infatti, penso, debbo stare attento a non inghiottire per inavvertenza i peli con il pane. Quanto al ricevere e al dare baci, non me ne addoloro affatto. Eppure anche in questo, come nelle altre cose, la barba sembra riuscir fastidiosa, non permettendo di applicare labbra pure a labbra lisce e così, penso, più

1, 21 sq. Cf. Dion. Chrys. *Or.* LXXVIII 18; Val. Max. III 7 extr. 2; Themist. *Or.* XXXIII 336 b *al.*
3, 3. Cf. Amm. Marc. XXII 14,3; XXV 4, 22; Socrat. III 17, 4; Sozomen. V 19, 2; Zonar. XIII 12, 36 3 sq. Cf. Amm. Marc. XXV 4, 7

χείλη προσμάττειν, ὅπερ ἤδη τις ἔφη τῶν ἐργασαμένων ξὺν
τῷ Πανὶ καὶ τῇ Καλλιόπῃ εἰς τὸν Δάφνιν ποιήματα. Ὑμεῖς
δέ φατε δεῖν καὶ σχοινία πλέκειν ἐνθένδε· καὶ ἑτοίμως παρέ-
15 χειν ἔχω, ἣν μόνον ἕλκειν δυνηθῆτε καὶ μὴ τὰς ἀτρίπτους
ὑμῶν καὶ μαλακὰς χεῖρας ἡ τραχύτης αὐτῶν δεινὰ ἐργάσηται.
Νομίσῃ δὲ μηδεὶς δυσχεραίνειν ἐμὲ τῷ σκώμματι. Δίδωμι 339
γὰρ αὐτὸς τὴν αἰτίαν ὥσπερ οἱ τράγοι τὸ γένειον ἔχων, ἐξὸν
οἶμαι λεῖον αὐτὸ ποιεῖν καὶ ψιλόν, ὁποῖον οἱ καλοὶ τῶν
20 παίδων ἔχουσιν ἅπασαί τε αἱ γυναῖκες, αἷς φύσει πρόσεστι
τὸ ἐράσμιον. Ὑμεῖς δὲ καὶ ἐν τῷ γήρᾳ ζηλοῦντες τοὺς
ὑμῶν αὐτῶν υἱέας καὶ τὰς θυγατέρας ὑπὸ ἁβρότητος βίου
καὶ ἴσως ἁπαλότητος τρόπου λεῖον ἐπιμελῶς ἐργάζεσθε, τὸν
ἄνδρα ὑποφαίνοντες καὶ παραδεικνύντες διὰ τοῦ μετώπου b
25 καὶ οὐχ ὥσπερ ἡμεῖς ἐκ τῶν γνάθων. Ἐμοὶ δὲ οὐκ ἀπέχρησε
μόνον ἡ βαθύτης τοῦ γενείου, ἀλλὰ καὶ τῇ κεφαλῇ πρόσεστιν
αὐχμός, καὶ ὀλιγάκις κείρομαι καὶ ὀνυχίζομαι, καὶ τοὺς
δακτύλους ὑπὸ τοῦ καλάμου τὰ πολλὰ ἔχω μέλανας. Εἰ δὲ
βούλεσθέ τι καὶ τῶν ἀπορρήτων μαθεῖν, ἔστι μοι τὸ στῆθος
30 δασὺ καὶ λάσιον ὥσπερ τῶν λεόντων, οἵπερ βασιλεύουσι τῶν
θηρίων, οὐδὲ ἐποίησα λεῖον αὐτὸ πώποτε διὰ δυσκολίαν καὶ
μικροπρέπειαν, οὐδὲ ἄλλο τι μέρος τοῦ σώματος εἰργασάμην c
λεῖον οὐδὲ μαλακόν. Εἶπόν γ' ἂν ὑμῖν, εἴ τις ἦν μοι καὶ
ἀκροχορδὼν ὥσπερ τῷ Τίμωνι· νυνὶ δὲ οὐκ ἔστι, καὶ συγ-
35 γινώσκετε· φράσω μὴν ἕτερον.

4. Ἐμοὶ γὰρ οὐκ ἀπόχρη τὸ σῶμα εἶναι τοιοῦτο, πρὸς

14-5. ἑτοίμως παρέχειν ἔχω O B W et (omisso ἔχω) S V: ἕτοιμος (subaud. εἰμι) παρέχειν Cobet, prob. edd. 15. δυνηθῆτε Cobet: δυνεθείητε codd. 22. ἁβρότητος Reiske: λαυρότητος S λαβρότητος V λαυρότητα O λαβροτάτου B W 23. ἁπαλότητος Reiske: ἁπλότητος S V ἁπλότητα O ἁπλουστάτου B W | λεῖον $U^2$ ex corr., ut vid. (= Martinius): λίαν codd. λ<εῖον αὐτὸ λ>ίαν Jacob λ<εῖον λ>ίαν Boulenger 33. γ' V: om. codd. rell. 34. Τίμωνι Norman Κίμωνι codd., retinuit olim Prato Κικέρωνι Naber, prob. Lacombrade alii 34-5. καὶ συγγινώσκετε S, defendit Russo: καὶ ἃ συγγιν- V O, om. B W καὶ εἰ συγγιν- Reiske, prob. Lacombrade 35. φράσω μὴν codd., defendit Russo: φράσωμεν Boulenger φράσω μὲν dett., acceperunt Martinius, Hertlein alii φράσω ὑμῖν καὶ Reiske

dolci, come già disse uno di coloro che con l'aiuto di Pan e di Calliope composero carmi per Dafni. Voi dite che con questi peli bisognerebbe intrecciare corde; da parte mia sono pronto a darveli, se solo riuscirete a strapparli e la loro durezza non recherà danni alle vostre mani delicate e morbide. Nessuno creda che mi offenda per lo scherzo. Infatti, ne dò motivo io stesso con questo mento da caprone, mentre, penso, potrei renderlo liscio e senza peli, come lo hanno i fanciulli belli e tutte le donne, per cui l'amabilità è un dono per natura. Voi invece, gareggiando anche in vecchiaia con i vostri stessi figli e figlie, lo rendete accuratamente liscio per mollezza di vita e forse per delicatezza di carattere, lasciando appena trasparire l'uomo e mostrandolo dalla fronte, non come noi dalle mascelle. Quanto a me, non mi è bastato solo il mento folto, ma ho anche aggiunto sudiciume alla testa; mi taglio di rado i capelli e le unghie, e per lo più a causa della penna ho le dita nere. Se volete sapere anche qualcosa di segretissimo, ho il petto villoso ed irsuto come quello dei leoni, che regnano tra le belve, e non l'ho mai depilato per misantropia e grettezza d'animo, né ho mai reso liscia e morbida alcun'altra parte del corpo. Se avessi anche qualche verruca come Timone, ve lo <
direi; per ora non c'è, e scusate; dunque, vi parlerò d'altro.

4. Non mi bastava infatti avere un corpo simile, mi ci vo-

12 sq. Cf. Theocr. 12, 32 13 sq. Cf. Socrat., *l. c.*; Zonar., *l. c.* 15 sq. Cf. Hom. *Od.* XXI 150 sq. 20 sq. Cf. Semon. fr. 7, 52 West

δὲ καὶ δίαιτα παγχάλεπος ἐπιτηδεύεται. Εἴργω τῶν θεάτρων
ἐμαυτὸν ὑπ' ἀβελτηρίας, οὐδὲ εἴσω τῆς αὐλῆς παραδέχομαι
τὴν θυμέλην ἔξω τῆς νεομηνίας τοῦ ἔτους ὑπ' ἀναισθησίας,
5 ὥσπερ τινὰ φόρον ἢ δασμὸν εἰσφέρων καὶ ἀποδιδοὺς ἄγροικος d
ὀλίγα ἔχων οὐκ ἐπιεικεῖ δεσπότῃ. Καὶ τότε δὲ εἰσελθὼν τοῖς
ἀφοσιουμένοις ἔοικα. Κέκτημαι δὲ οὐδένα, καὶ ταῦτα βασι-
λεὺς ἀκούων μέγας, <ὃς> καθάπερ ὕπαρχος ἢ στρατηγὸς διὰ
πάσης τῆς οἰκουμένης ἄρξει τῶν μίμων καὶ τῶν ἡνιόχων·
10 ὅπερ ὑμεῖς ὁρῶντες ὀλίγῳ πρότερον ἀναμιμνήσκεσθε νῦν

ἥβης ἐκείνης νοῦ τε ἐκείνου καὶ φρενῶν.

**5.** Ἦν μὲν οὖν ἴσως καὶ τοῦτο βαρὺ καὶ δεῖγμα ἐναργὲς 340
μοχθηρίας τρόπου· προστίθημι δὲ ἐγώ τι καινότερον ἀεί.
Μισῶ τὰς ἱπποδρομίας, ὥσπερ οἱ χρήματα ὠφληκότες τὰς
ἀγοράς. Ὀλιγάκις οὖν εἰς αὐτὰς φοιτῶν ἐν ταῖς ἑορταῖς οὐ
5 διημερεύω, καθάπερ εἰώθεσαν ὅ τε ἀνεψιὸς ὁ ἐμὸς καὶ ὁ
θεῖος καὶ ὁ ἀδελφὸς ὁ ὁμοπάτριος. Ἓξ δὲ τοὺς πάντας θεώ-
μενος δρόμους, οὐδὲ αὐτοὺς ὡς ἄν τις ἐρῶν τοῦ πράγματος ἢ
ναὶ μὰ Δία μὴ μισῶν αὐτὸ μηδὲ ἀποστρεφόμενος, ἄσμενος b
ἀπαλλάττομαι.

**6.** Ἀλλὰ τὰ μὲν ἔξω ταῦτα· καίτοι πόστον εἴρηταί μοι
μέρος τῶν ἐμῶν εἰς ὑμᾶς ἀδικημάτων· τὰ δὲ ἔνδον; ἄγρυπνοι
νύκτες ἐν στιβάδι, καὶ τροφὴ παντὸς ἧττων κόρου πικρὸν
ἦθος ποιεῖ καὶ τρυφώσῃ πόλει πολέμιον. Οὐ μὴν ὑμῶν γ'
5 ἕνεκα τοῦτο ἐπιτηδεύεται παρ' ἐμοῦ· δεινὴ δέ τις ἐκ παιδαρίου

4, 4. νεομηνίας codd., defendit Russo: νουμ- Hertlein (Lacombrade) 8. suppl. Marc. 251 m. alt.
5, 4. φοιτῶν S V, defendit Prato coll. 5, 6 sqq. ἓξ ... θεώμενος δρόμους ... ἄσμενος ἀπαλλάτομαι: φοιτῶ O B W, prob. edd. | τῶν θεῶν post ἑορταῖς add. V O B W, prob. edd., contra Iuliani usum | οὐ S: οὐδὲ codd. rell., acceperunt edd., cf. lin. 4 5. ὁ ἐμὸς SV: ὁ om. codd. rell. (suprascr. B) 6. ὁ ὁμοπ. S: ὁ om. codd. rell.
6, 2. τὰ δὲ ἔνδον; punctum interrogationis praetulit Prato, cf. 27, 26 sq. τί οὖν αἱ γυναῖκες; 33, 10 τὰ δὲ ὑμέτερα;

leva anche un tenore di vita durissimo. Per scempiaggine mi astengo dai teatri, e a corte per insensibilità non accolgo la timele tranne il primo dell'anno, come un contadino con pochi mezzi, che versa e paga il tributo o il canone ad un padrone inflessibile. Ed anche quando ci vado, ho l'aria di chi va a far penitenza. Pur avendo il nome di grande re, non ho nessuno che, come luogotenente o generale, comandi mimi ed aurighi per tutta la terra; voi, che fino a poco fa vedevate questo, ricordatevi ora

di quella giovinezza e di quel senno e del cuore.

5. Forse, dunque, anche questa era prova grave e chiara di cattivo carattere. Io aggiungo sempre qualche stranezza in più. Odio le corse di cavalli come i debitori le piazze di mercato. Quindi ci vado di rado, in occasioni di feste, e non ci passo tutta la giornata, come erano soliti mio cugino, mio zio e il <
mio fratello germano. Dopo aver visto sei corse in tutto, e neppure queste come uno che ne sia appassionato o, meglio, per Zeus, come uno che non le odia e non ne rifugge, me ne vado contento.

6. Queste, però, sono cose esteriori; tuttavia, quanta parte vi ho detto delle mie ingiustizie nei vostri confronti! La mia vita in privato? Notti insonni su un paglericcio e un cibo, che non basta assolutamente a saziare, rendono aspro il mio carattere, e ostile a una città che vive nel lusso. Certo, non è a causa vostra che coltivo queste abitudini. Fin da bambino,

4, 11. Cratin. fr. 65 (*CAF* I, p. 33 Kock); Sines. *Ep.* 130, 265 b
5, 5 sq. Cf. Amm. Marc. XIV 7, 3
6, 2 sq. Cf. *ibid.* XVI 5, 5

με καὶ ἀνόητος ἀπάτη προκαταλαβοῦσα τῇ γαστρὶ πολεμεῖν
ἔπεισεν, οὐδὲ ἐπιτρέπω πολλῶν ἐμπίπλασθαι σιτίων αὐτῇ. c
Ὀλιγάκις οὖν ἐμοὶ τῶν πάντων ἐμέσαι συνέβη. Καὶ μέμνημαι
αὐτὸ παθὼν ἐξ ὅτου καῖσαρ ἐγενόμην ἅπαξ ἀπὸ συμπτώ-
10 ματος, οὐ πλησμονῆς. Ἄξιον δὲ ὑπομνησθῆναι διηγήματος
οὐδὲ αὐτοῦ πάνυ χαρίεντος, ἐμοὶ δὲ διὰ τοῦτο μάλιστα
οἰκείου.

7. Ἐτύγχανον ἐγὼ χειμάζων περὶ τὴν φίλην Λουτεκίαν·
ὀνομάζουσι δὲ οὕτως οἱ Κελτοὶ τῶν Παρισίων τὴν πολίχνην. d
Ἔστι δὲ οὐ μεγάλη νῆσος ἐγκειμένη τῷ ποταμῷ, καὶ αὐτὴν
κύκλῳ πᾶσαν τὸ τεῖχος καταλαμβάνει, ξύλιναι δὲ ἐπ' αὐτὴν
5 ἀμφοτέρωθεν εἰσάγουσι γέφυραι, καὶ ὀλιγάκις ὁ ποταμὸς
ἐλαττοῦται καὶ μείζων γίνεται, τὰ πολλὰ δέ ἐστιν ὁποῖος
ὥρᾳ θέρους καὶ χειμῶνος, ὕδωρ ἥδιστον καὶ καθαρώτατον
ὁρᾶν καὶ πίνειν ἐθέλοντι παρέχων. Ἅτε γὰρ νῆσον οἰκοῦντας
ὑδρεύεσθαι μάλιστα ἔνθεν χρή. Γίνεται δὲ καὶ ὁ χειμὼν
10 ἐκεῖ πραότερος, εἴτε ὑπὸ τῆς θέρμης τοῦ ὠκεανοῦ (στάδια
γὰρ ἀπέχει τῶν ἐνναχοσίων οὐ πλείω, καὶ διαδίδοται τυχὸν 341
λεπτή τις αὔρα τοῦ ὕδατος, εἶναι δὲ δοκεῖ θερμότερον τὸ
θαλάττιον τοῦ γλυκέος), εἴτε οὖν ἐκ ταύτης εἴτε ἔκ τινος
ἄλλης αἰτίας ἀφανοῦς ἐμοί, τὸ πρᾶγμά ἐστι τοιοῦτον· ἀλε-
15 εινότερον ἔχουσιν οἱ τὸ χωρίον οἰκοῦντες τὸν χειμῶνα, καὶ
φύεται παρ' αὐτοῖς ἄμπελος ἀγαθή, καὶ συκαὶ ἤδη τινές
εἰσιν ἃς ἐμηχανήσαντο, σκεπάζοντες αὐτὰς τοῦ χειμῶνος
ὥσπερ ἱματίοις τῇ καλάμῃ τοῦ πυροῦ καὶ τοιούτοις τισίν, b

6. με S V et (in ras.) B: μὲν O B W | προκαταλαβοῦσα S, defendit Bidez: κἇτα προλαβοῦσα V O W ** προλαβοῦσα B (ex corr.) 7. οὐδὲ S V O: οὐ γὰρ B W 9. ἀπὸ S V O: ὑπὸ B W 10. οὐ S V O: οὐχὶ B W
7, 1. περὶ S V: παρὰ O B W | Λουτεκίαν Bidez ex S (δουλκιτίαν, sed δουλτεκίαν suprascr.): δουκετίαν V B W δουτεκίαν O δουλκιτίων Lex. Vind., ubi Λουτετίαν corr. Nauck Λουκετίαν Paris. 3029 (Martinius) 4. τὸ del. Cobet, τὸ τεῖχ. om. B W 9. ἔνθεν codd., defenderunt Brambs alii: ἐνθένδε H., prob. edd. Non notabitur amplius | καὶ om. B W 10. πραότερος: πραότατος B W 16-7. συκαὶ ... ἃς S, defendit iure Russo: συκὰς ... οἳ codd. rell. (τινές deleverant Cobet et Boulenger), accepit nuper etiam Lacombrade

impadronendosi di me una qualche illusione terribile e dissennata, mi persuasi a combattere contro il ventre, né gli consento che si riempia di troppi cibi. Dunque, mi è capitato di vomitare più raramente di chiunque altro. E ricordo di averlo provato una sola volta da quando son divenuto Cesare, per caso, non per indigestione. Vale la pena che racconti questa storia, la quale in sé non è molto gradevole, ma appunto per questo mi corrisponde in pieno.

7. Mi trovavo a svernare nei pressi della cara Lutezia; i Celti chiamano così la cittadina dei Parisii. È un'isola non grande, posta sul fiume, e un muro la cinge tutta intorno, ponti di legno permettono il passaggio da entrambi i lati, e raramente il fiume cala o si ingrossa, in genere rimane uguale d'estate e d'inverno, offrendo un'acqua dolcissima e purissima a chi vuole vederla e berla. Poiché appunto è un'isola, di lì soprattutto gli abitanti debbono attingere acqua. Là anche l'inverno è abbastanza mite, sia per il calore dell'Oceano (non dista più di novecento stadi, e per avventura si propaga una qualche brezza sottile dell'acqua, poiché l'acqua marina sembra essere più tiepida di quella dolce), sia dunque per una simile ragione, sia per qualche altra che mi è oscura, il fatto è questo: gli abitanti del luogo hanno un inverno più temperato, presso di loro cresce una buona vite, vi sono inoltre alcuni fichi che hanno disposto proteggendoli d'inverno con una sorta di rivestimenti in paglia di grano o di materiali simili,

6 sq. Cf. *ibid.* XVI 5, 1; XXV 4, 4; Mamertin. III (XI) 11, 3 sq.
7, 12 sq. Cf. Suida s. v., ἁλμυρόν.

ὅσα εἴωθεν εἴργειν τὴν ἐκ τοῦ ἀέρος ἐπιγιγνομένην τοῖς
20 δένδρεσι βλάβην. Ἐγένετο δὴ οὖν ὁ χειμὼν τοῦ εἰωθότος
σφοδρότερος, καὶ παρέφερεν ὁ ποταμὸς ὥσπερ μαρμάρου
πλάκας· ἴστε δήπου τὸν Φρύγιον λίθον, ᾧ ἐῴκει μάλιστα
τοῦ λευκοῦ ταὐτοῦ τὰ κρύσταλλα, μεγάλα καὶ ἐπάλληλα
φερόμενα· καὶ δὴ καὶ συνεχῆ ποιεῖν ἤδη τὸν πόρον ἔμελλε
25 καὶ τὸ ῥεῦμα γεφυροῦν. Ὡς οὖν ἐν τούτοις ἀγριώτερος ἦν c
τοῦ συνήθους, ἐθάλπετο δὲ τὸ δωμάτιον οὐδαμῶς, οὗπερ
ἐκάθευδον, ὅνπερ εἰώθει τρόπον ὑπὸ ταῖς καμίνοις τὰ πολλὰ
τῶν οἰκημάτων ἐκεῖ θερμαίνεσθαι, καὶ ταῦτα ἔχον εὐτρεπῶς
πρὸς τὸ παραδέξασθαι τὴν ἐκ τοῦ πυρὸς ἀλέαν (συνέβη δὲ
30 οἶμαι καὶ τότε διὰ σκαιότητα τὴν ἐμὴν καὶ τὴν εἰς αὑτὸν
πρῶτον, ὡς εἰκός, ἀπανθρωπίαν· ἐβουλόμην γὰρ ἐθίζειν ἐμαυ-
τὸν ἀνέχεσθαι τὸν ἀέρα, ταύτης ἐνδεῶς ἔχοντα τῆς βοηθείας)·
ὡς δὲ ὁ χειμὼν ἐπεκράτει καὶ ἀεὶ μείζων ἐπεγίνετο, θερμῆ- d
ναι μὲν οὐδὲ ὣς ἐπέτρεψα τοῖς ὑπηρέταις τὸ οἴκημα, δεδιὼς
35 κινῆσαι τὴν ἐν τοῖς τοίχοις ὑγρότητα, κομίσαι δὲ ἔνδον
ἐκέλευσα πῦρ κεκαυμένον καὶ <δαλοὺς> λαμπροὺς ἀποθέσθαι
παντελῶς μετρίους. Οἱ δέ, καίπερ ὄντες οὐ πολλοί, παμπλη-
θεῖς ἀπὸ τῶν τοίχων ἀτμοὺς ἐκίνησαν, ὑφ' ὧν κατέδαρθον.
Ἐμπιπλαμένης μοι τῆς κεφαλῆς ἐδέησα μὲν οὖν ἀποπνιγῆ-
40 ναι, κομισθεὶς δὲ ἔξω, τῶν ἰατρῶν παραινούντων ἀπορρῖψαι 342
τὴν ἐντεθεῖσαν ἄρτι τροφήν, οὔτι μὰ Δία πολλὴν οὖσαν,
ἐξέβαλον, καὶ ἐγενόμην αὐτίκα ῥᾴων, ὥστε μοι γενέσθαι

20. δένδρεσι S O B W, defendit Russo coll. 120 d 3, adde *Or.* 2 p. 85, 30 Bidez: δένδροις V, retinuit Hertlein 23. ταὐτοῦ Prato: τούτου codd., prob. Lacombrade, inepte τοῦ λευκοῦ τούτου del. Petavius, alii aliter 25. οὖν B W: om. codd. rell. 26. οὗπερ: ὧπερ V 27. ὑπὸ ταῖς codd.: ὑπογαίοις Naber, prob. Lacombrade ὑποστέγοις Platt 30. αὑτὸν (= ἐμαυτὸν) S V B W: αὐτὸν (ex αὑτὸν, ut vid.) O (et K), pro ἐμαυτὸν interdum usitatum, cf. Kühner-Gerth I p. 654, Anm. 5 ἑαυτὸν vulg. ἐμαυτὸν Hertlein 32. ἐνδεῶς ἔχοντα, defendit iure Thillet: <ἀν>ενδεῶς ἔχ. Cobet, prob. edd. 34. οὐδὲ ὣς: οὐδαμῶς S 36. <δαλοὺς> Marc. 251 in mg., malit Thillet: <ἄνθρακας> Paris. 3029 et Spanhemius ex con., prob. edd. λαμπροὺς pro λαμπτῆρας hic usitatum suspicatur Nauck in Lex. Vind. p. 120, 4 39. ἐμπιπλαμένης codd.: ἐμπιμπλ. edd., sed cf. 6, 7 et Russo ad l. | δὲ post ἐμπιπλ. add. V, qui post μὲν om. οὖν, prob. Hertlein alii adversante Russo

quanti si usano per allontanare il danno che dal clima sopravviene agli alberi. Quell'inverno dunque era più rigido del solito, e sembrava che il fiume trasportasse lastre di marmo. Conoscete certo la pietra frigia, a essa somigliavano straordinariamente i ghiacci che avevano lo stesso bianco, grandi, che rotolavano gli uni sugli altri; ed erano già sul punto di formare un passaggio continuo, arginando la corrente. Dunque, mentre quell'inverno era più duro del solito, la stanza dove dormivo non era affatto riscaldata come lì sono soliti riscaldare, grazie a fornaci, la maggior parte delle case, ma tutto era ben predisposto per ricevere il calore del fuoco (anche allora, penso, tutto accadde per la mia stoltezza e la mia inumanità, in primo luogo, come è naturale, contro me stesso; infatti, volevo abituarmi a sopportare il clima, privo di questo conforto); mentre l'inverno sovrastava e diveniva sempre più grande, neppure allora permisi ai servi di riscaldare la casa, temendo che dalle pareti si sprigionasse l'umidità; ordinai di portare dentro braci e di mettervi sopra tizzoni ardenti in numero assolutamente misurato. Pur non essendo molti, sprigionarono dalle pareti una massa di vapori che mi fecero addormentare. Riempitamisi la testa, corsi dunque il rischio di rimanere asfissiato; fui portato fuori e, poiché i medici mi consigliavano di liberarmi dal cibo che avevo preso poco prima e che, per Zeus, non era molto, vomitai e mi sentii subito me-

κουφοτέραν τὴν νύκτα καὶ τῆς ὑστεραίας πράττειν ὅτιπερ ἐθέλοιμι.

**8.** Οὕτω μὲν οὖν ἐγὼ καὶ ἐν Κελτοῖς κατὰ τὸν τοῦ Μενάνδρου Δύσκολον αὐτὸς ἐμαυτῷ πόνους προσετίθην. Ἀλλ' ἡ Κελτῶν μὲν ταῦτα ῥᾷον ἔφερεν ἀγροικία, πόλις δὲ εὐδαί-
μων καὶ μακαρία καὶ πολυάνθρωπος εἰκότως ἄχθεται, ἐν ᾗ b
5 πολλοὶ μὲν ὀρχησταί, πολλοὶ δὲ αὐληταί, μῖμοι δὲ πλείους τῶν πολιτῶν, αἰδὼς δὲ οὐκ ἔστιν ἀρχόντων. Ἐρυθριᾶν γὰρ πρέπει τοῖς ἀνάνδροις, ἐπεὶ τοῖς γε ἀνδρείοις, ὥσπερ ὑμεῖς, ἕωθεν κωμάζειν, νύκτωρ ἡδυπαθεῖν, ὅτι τῶν νόμων ὑπερ-
ορᾶτε μὴ λόγῳ διδάσκειν, ἀλλὰ τοῖς ἔργοις ἐνδείκνυσθαι (καὶ
10 γὰρ οἱ νόμοι φοβεροὶ διὰ τοὺς ἄρχοντας, ὥστε ὅστις ἄρχοντα ὕβρισεν οὗτος ἐκ περιουσίας τοὺς νόμους κατεπάτησεν)· ὡς δὲ ἐπὶ τούτοις εὐφραινόμενοι δῆλον ποιεῖτε πολλαχοῦ μέν, c
οὐχ ἥκιστα δὲ ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ ἐν τοῖς θεάτροις, ἀπὸ μὲν τῶν κρότων καὶ ἀπὸ τῆς βοῆς ὁ δῆμος, οἱ δὲ ἐν τέλει
15 τῷ γνωριμώτεροι μᾶλλον εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι παρὰ πᾶσιν ἀφ' ὧν εἰς τὰς τοιαύτας ἑορτὰς ἐδαπάνησαν ἢ Σόλων ὁ Ἀθηναῖος ἀπὸ τῆς πρὸς Κροῖσον τὸν Λυδῶν βασιλέα συνου-
σίας, καλοὶ δὲ πάντες καὶ μεγάλοι καὶ λεῖοι καὶ ἀγένειοι, νέοι τε ὁμοίως καὶ πρεσβύτεροι ζηλωταὶ τῆς εὐδαιμονίας
20 καὶ τῶν Φαιάκων, d

Εἵματά τ' ἐξημοιβὰ λοετρά τε θερμὰ καὶ εὐνὰς

ἀντὶ τῆς ὁσίας ἀποδεχόμενοι.

**9.** « Τὴν δὴ σὴν ἀγροικίαν καὶ ἀπανθρωπίαν καὶ σκαιό-

8, 1. καὶ om. S W 2. προσετίθην V: -ετίθουν codd. rell. (sed -ην suprascr. S) 10. ὅστις V B: εἴ τις codd. rell. 11. ὡς Hertlein, prob. edd.: οἱ codd. Num ὅτι? De ὅτι cum participio cf. Kühner-Gerth II 357, 2 et Iulian. *Or.* I p. 62, 4 sqq. Bidez 12. πολλαχοῦ V O B W: πανταχοῦ S, defendit Russo 13. ἐν² om. V 17. τὸν Κρ. V 18. ἀγένειοι S V: ἀρχιγένειοι O et (sed γρ. ἀγένειοι in mg.) W ἀρτιγένειοι B (τ ex χ corr.), praefert Russo 20. καὶ eras. B, quod prob. edd.

glio, tanto che la notte mi fu abbastanza tranquilla e il giorno dopo potei fare quel che volevo.

8. Così dunque anche tra i Celti, come il Misantropo di Menandro, io recavo affanni a me stesso. Tuttavia, se la selvatichezza dei Celti sopportava meglio tutto ciò, logicamente lo tollera male una città felice come questa, beata e popolosa di uomini, dove ci sono molti ballerini, molti flautisti, più mimi che cittadini, e dove non c'è rispetto per chi governa. Ai deboli infatti conviene arrossire, mentre ai valorosi, come voi, si addice far feste fin dall'alba, gozzovigliare di notte, per non insegnare a parole, ma dimostrare con i fatti, che non vi preoccupate delle leggi (e infatti le leggi destano timore attraverso i governanti; così chi oltraggia un governante, costui a maggior ragione calpesta le leggi); che ve ne compiacciate, lo rendete manifesto in molte circostanze, soprattutto nelle piazze e nei teatri: il popolo con gli applausi e con le grida, i < magistrati invece con la fama e la rinomanza acquisita presso di tutti per quanto hanno sperperato in simili feste, più famosi e rinomati dell'ateniese Solone per il suo incontro con Creso, re di Lidia; tutti belli, alti, lisci e senza barba, emuli, giovani allo stesso tempo e vecchi, della vita beata dei Feaci, anteponendo alla legge divina

vestiti diversi, caldi lavacri ed il letto.

9. « Pensavi davvero che la tua selvatichezza, la tua misan-

8, 16 sq. Cf. Hdt. I 30 sq.; Plut. *Sol.* 27, 1 sq.; Luc. *Charon.* 9 *al.* 21. Hom. *Od.* VIII 249

τητα τούτοις ἁρμόσειν ὑπέλαβες; οὕτως ἀνόητόν ἐστί σοι
καὶ φαῦλον, ὦ πάντων ἀνθρώπων ἀμαθέστατε καὶ φιλα-
πεχθημονέστατε, τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἀγεννεστάτων σῶ-
5 φρον τουτὶ ψυχάριον, ὃ δὴ σὺ κοσμεῖν καὶ καλλωπίζειν
σωφροσύνῃ χρῆναι νομίζεις; οὐκ ὀρθῶς, ὅτι πρῶτον μὲν ἡ 343
σωφροσύνη τί ποτ' ἐστὶν οὐκ ἴσμεν, ὄνομα δὲ αὐτῆς ἀκούον-
τες μόνον, ἔργον οὐχ ὁρῶμεν. Εἰ δὲ ὁποῖον σὺ νῦν ἐπιτη-
δεύεις ἐστίν, ἐπίστασθαι μὲν ὅτι θεοῖς χρὴ δουλεύειν καὶ
10 νόμοις, ἐκ τῶν ἴσων δὲ τοῖς ὁμοτίμοις προσφέρεσθαι καὶ τὴν
ἐν τούτοις ὑπεροχὴν φέρειν πραότερον, ἐπιμελεῖσθαι καὶ προ-
νοεῖν ὅπως οἱ πένητες ὑπὸ τῶν πλουτούντων ἥκιστα ἀδι-
κήσωνται, καὶ ὑπὲρ τούτου πράγματα ἔχειν, ὁποῖα εἰκός
ἐστί σοι γενέσθαι πολλάκις, ἀπεχθείας, ὀργάς, λοιδορίας· b
15 εἶτα καὶ ταῦτα φέρειν ἐγκρατῶς καὶ μὴ χαλεπαίνειν μηδὲ
ἐπιτρέπειν τῷ θυμῷ, παιδαγωγεῖν δὲ αὐτόν, ὡς ἐνδέχεται,
καὶ σωφρονίζειν· εἰ δὲ καὶ τοῦτό τις ἔργον θεῖτο σωφρο-
σύνης, ἀπέχεσθαι πάσης ἡδονῆς οὐ λίαν ἀπρεποῦς οὐδὲ ἐπο-
νειδίστου δοκούσης ἐν τῷ φανερῷ, πεπεισμένος ὡς οὐκ ἔστιν
20 ἰδίᾳ σωφρονεῖν οἴκοι καὶ λάθρᾳ τὸν δημοσίᾳ καὶ φανερῶς
ἀκόλαστον εἶναι θέλοντα καὶ τερπόμενον τοῖς θεάτροις· εἰ δὴ c
οὖν ὄντως ἡ σωφροσύνη τοιοῦτόν ἐστιν, ἀπόλωλας μὲν αὐτός,
ἀπολλύεις δὲ καὶ ἡμᾶς οὐκ ἀνεχομένους ἀκούειν πρῶτον
ὄνομα δουλείας οὔτε πρὸς θεοὺς οὔτε πρὸς νόμους· ἡδὺ γὰρ
25 ἐν πᾶσι τὸ ἐλεύθερον.

**10.** Ἡ δὲ εἰρωνεία πόση. Δεσπότης εἶναι οὐ φῂς οὐδὲ
ἀνέχῃ τοῦτο ἀκούων, ἀλλὰ καὶ ἀγανακτεῖς, ὥστε ἤδη ἔπει-

9, 5. τουτὶ Hertlein: τουτοὶ codd., retinuit Lacombrade 7. τι S O B W, defendit Russo: ὅ τι V, acceperunt edd. 12-3. ἀδικήσωνται S (cf. *Or.* 3 p. 164, 11 sq. Bidez): -ηθήσονται V, praefert Lacombrade -ήσονται O B W, accepit Cobet 14. πολλάκις γενέσθαι ἀπ. S, cum hiatu. Codices apud Iulianum in verborum collocatione interdum (vicies circiter in Misopogone) inter se discordant, nec facile est, nisi cum hiatus extet, statuere quae sit praeferenda (omnes enim errare videntur, saepius tamen O B W quam S V). Quare traiectionum indicationem plerumque omisimus 17. θεῖτο V O W: θοῖτο S B 22. οὕτως pro ὄντως O B W 23. καὶ S: om. codd. rell.

tropia, la tua goffaggine, potessero andar d'accordo con tutto questo? Tu, il più idiota e attaccabrighe di tutti gli uomini, tanto sciocca e leggera è questa tua animuccia, che i più ignobili dicono sapiente, da credere di doverla adornare ed abbellire con la saggezza? Hai torto, poiché in primo luogo noi non < sappiamo cosa mai sia la saggezza: ne udiamo solo il nome, non ne vediamo gli effetti. Se è come tu vivi ora, sapere che bisogna sottomettersi agli dei e alle leggi, trattare da pari a < pari con quelli di uguale condizione e accettare benignamente la superiorità in mezzo a loro, darsi cura e provvedere a che i poveri non subiscano minimamente ingiustizie dai ricchi e per questo avere noie, quante è naturale che tu ne abbia avute spesso, inimicizie, risentimenti, insulti; inoltre, quindi, sopportare tutto ciò con forza, non adirarsi e non abbandonarsi alla collera, dominare sé stessi per quanto è possibile, ed esercitare la saggezza; se poi si pone anche questo come effetto della saggezza, astenersi da ogni piacere che non sembri in pubblico troppo sconveniente o degno di biasimo, persuaso che non è possibile che sia saggio in privato, in casa e di nascosto, chi in pubblico vuole essere smodato e si diletta nei teatri; se dunque essenzialmente la saggezza è questa, ti sei rovinato e ora rovini anche noi, che della servitù non sopportiamo neppure il nome, né verso gli dei, né verso le leggi; è dolce infatti essere liberi in tutto.

**10.** Quanta ipocrisia! Dici di non essere padrone e non < sopporti di farti chiamare così; anzi, ti sdegni a tal punto che

10, 1 sq. Cf. Mamertin. III (XI) 13, 3; Amm. Marc. XX 4, 14 (Gregor. Naz. *Or.* IV 98)

σας τοὺς πλείους ἐθάδας πάλαι γενομένους ἀφελεῖν ὡς d
ἐπίφθονον τῆς ἀρχῆς τοῦτο τὸ ὄνομα, δουλεύειν δὲ ἡμᾶς
5 ἀναγκάζεις ἄρχουσι καὶ νόμοις. Καίτοι πόσῳ κρεῖττον ἦν
ὀνομάζεσθαί σε μὲν δεσπότην, ἔργῳ δὲ ἐᾶν ἡμᾶς εἶναι
ἐλευθέρους, ὦ τὰ μὲν ὀνόματα πραότατε, πικρότατε δὲ τὰ
ἔργα. Πρὸς δὲ τούτοις ἀποκναίεις βιαζόμενος τοὺς πλου-
σίους ἐν δικαστηρίῳ μετριάζειν, τοὺς πένητας δὲ εἴργεις
10 συκοφαντεῖν. Ἀφεὶς δὲ τὴν σκηνὴν καὶ τοὺς μίμους καὶ τοὺς
ὀρχηστὰς ἀπολώλεκας ἡμῶν τὴν πόλιν, ὥστε οὐθὲν ἡμῖν 344
ἀγαθὸν ὑπάρχει παρὰ σοῦ πλὴν τῆς βαρύτητος, ἧς ἀνεχόμενοι
μῆνα ἕβδομον τουτονί, τὸ μὲν εὔχεσθαι πάντως ἀπαλλαγῆναι
τοῦ τοσούτου κακοῦ τοῖς περὶ τοὺς τάφους καλινδουμένοις
15 γραϊδίοις ξυνεχωρήσαμεν, ἡμεῖς δὲ αὐτὸ διὰ τῆς ἡμῶν αὐτῶν
εὐτραπελίας ἐξειργασάμεθα, βάλλοντές σε τοῖς σκώμμασιν
ὥσπερ τοξεύμασι. Σὺ δέ, ὦ γενναῖε, πῶς ἀνέξῃ τὰ Περσῶν
βέλη, τὰ ἡμέτερα τρέσας σκώμματα; » b

**11.** Ἰδού, βούλομαι πάλιν ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς ἐμαυτῷ λοι-
δορήσασθαι· « Φοιτᾷς εἰς τὰ ἱερά, δύσκολε καὶ δύστροπε καὶ
πάντα μοχθηρέ. Συρρεῖ διὰ σὲ τὰ πλήθη πρὸς τὰ τεμένη
καὶ μέντοι καὶ οἱ πλείους τῶν ἐν τέλει, καὶ ὑποδέχονταί σε
5 σὺν βοῇ μετὰ κρότων λαμπρῶς ἐν τοῖς τεμένεσιν ὥσπερ ἐν
τοῖς θεάτροις. Τί οὖν οὐκ ἀγαπᾷς οὐδὲ ἐπαινεῖς, ἀλλὰ ἐπι-
χειρεῖς εἶναι σοφώτερος τὰ τοιαῦτα τοῦ Πυθίου, καὶ δημη- c
γορεῖς ἐν τῷ πλήθει, καὶ καθάπτῃ τῶν βοώντων πικρῶς αὐτὸ
δὴ τοῦτο λέγων τὸ ποιούμενον ὑπ' αὐτῶν, ὡς " Ὑμεῖς τῶν
10 θεῶν ἕνεκεν ὀλιγάκις εἰς τὰ τεμένη συνέρχεσθε, συνδρα-

**10,** 3. πλείους V: πλείστους codd. rell., acceperunt edd. 6. σε μὲν codd., defendit Boulenger: μέν σε Cobet, prob. edd. 7. ὀνόματα Martinius: ὄμματα codd. 8. μὲν post βιαζ. add. O B W, receperunt edd. 9. δικαστηρίῳ S; defendit Russo: -ίοις codd. rell., acceperunt edd. | εἴργεις S V: εἴργων O B W 11. ἀπολώλεκας O B W: ἀπολέλοιπας S V 14. κυλινδομένοις O
**11,** 4. ὑποδέχονται S, defendit Russo: ἀποδέχ- codd. rell., acceperunt edd. 9. τὸ ποιούμενον ὑπ' αὐτῶν secl. Hertlein, post ἐπαινεῖς, supra (lin. 6), transp. Horkel (post πικρῶς Rostagni), sed hic τὸ ποιούμενον = περὶ τοῦ ποιουμένου (cf. Arist. *Av.* 167 et schol. ad l.)

hai già persuaso la maggior parte di noi, da lungo tempo abituata a rimuovere come odioso questo nome del comando; tuttavia, ci costringi poi a essere schiavi dei magistrati e delle leggi. Certo, quanto sarebbe stato meglio che ti chiamassimo padrone, ma che di fatto ci lasciassi liberi, tu mitissimo nei nomi, durissimo invece nei fatti. Tu ci tormenti, inoltre, imponendo che i ricchi non commettano abusi nei tribunali, e impedisci ai poveri di calunniare. Allontanando le compagnie teatrali, i mimi e i ballerini, hai mandato in rovina la nostra città, così da te non ci viene alcun bene se non la pesantezza; sopportandola ormai da sette mesi, da un lato per liberarci < completamente di questo malanno abbiamo fatto ricorso alle preghiere delle vecchiette che si aggirano tra le tombe, d'altro canto abbiamo ottenuto lo stesso scopo con le nostre facezie, trafiggendoti con gli scherni come con saette. E tu, valoroso, come sopporterai i dardi dei Persiani, tu che hai tremato di < fronte ai nostri scherni? »

11. Ecco, voglio diffamarmi di nuovo, prendendo altre mosse: « Ci vai spesso nei templi, misantropo, screanzato, odioso in tutto. Per te le moltitudini accorrono nei santuari, e anzi anche la maggior parte dei magistrati, e nei santuari ti accolgono con acclamazioni e applausi, splendidamente, come a teatro. Perché, dunque, non li hai cari e non li elogi, ma in queste cose pretendi di essere più saggio del dio pitico, e arringhi la folla, e rimproveri aspramente quelli che gridano, dicendo che essi fanno appunto questo, così: "Voi vi recate di rado nei santuari a causa degli dei e ora, che vi accorrete

μόντες δὲ δι' ἐμὲ πολλῆς ἀκοσμίας ἀναπίμπλατε τὰ ἱερά. Πρέποι δὲ ἂν ἀνδράσι σώφροσι καὶ κοσμίοις εὔχεσθαι σιγῇ παρὰ τῶν θεῶν αἰτουμένοις τὰ ἀγαθά. Τοῦτον οὐκ ἠκροᾶσθε d τὸν νόμον Ὁμήρου·

15 Σιγῇ ἐφ' ὑμείων –;

οὐδὲ ὡς Ὀδυσσεὺς ἐπέσχε τὴν Εὐρύκλειαν ἐκπεπληγμένην ὑπὸ μεγέθους τοῦ κατορθώματος·

Ἐν θυμῷ, γρηῦ, χαῖρε καὶ ἴσχεο μηδ' ὀλόλυζε;

τὰς δὲ δὴ Τρῳάδας οὔτι πρὸς τὸν Πρίαμον ἤ τινα τῶν 20 τούτου γαμετῶν ἢ θυγατέρων ἢ υἱέων, οὐ μὴν οὐδὲ αὐτὸν τὸν Ἕκτορα (καίτοι τούτῳ φησὶν ὡς θεῷ τοὺς Τρῶας εὔ- 345 χεσθαι), εὐχομένας δὲ οὐκ ἔδειξεν ἐν τῇ ποιήσει [οὔτε γυναῖκας οὔτε ἄνδρας], ἀλλὰ τῇ Ἀθηνᾷ ὀλολυγῇ πᾶσαι φησί, χεῖρας ἀνέσχον, βαρβαρικὸν μὲν καὶ τοῦτο καὶ γυναιξὶ 25 πρέπον, οὐ μὴν ἀνόσιον πρὸς τοὺς θεοὺς ὥσπερ τὸ παρ' ὑμῶν ποιούμενον. Ἐπαινεῖτε γὰρ ἀντὶ τῶν θεῶν τοὺς ἀνθρώπους, μᾶλλον δὲ ἀντὶ τῶν θεῶν τοὺς ἀνθρώπους ἡμᾶς κολακεύετε. Κάλλιστον δέ ἐστιν οἶμαι μηδὲ ἐκείνους κολα- b κεύειν, ἀλλὰ θεραπεύειν σωφρόνως"».

**12.** Ἰδού, πάλιν ἐγὼ τὰ συνήθη τεχνιτεύω λεξείδια καὶ οὐδὲ ἐμαυτῷ συγχωρῶ φθέγγεσθαι ὡς ἔτυχεν ἀδεῶς καὶ

11-2. δι' ἐμὲ - πρέποι δὲ om. B W 11. πολλάχις pro πολλῆς S | ἀναπίμπλατε O, coniecerat Petavius: -πίμπλασθε (sed γρ. πλατε suprascr.) S -πίμπλανται V 12. πρέποι δὲ ἂν S, defendit Russo: πρέπει δὲ ἂν O πρέπη δὲ ἂν V ἂν B W (omisso πρ. δὲ), cf. paulo ante, ad 11-2 in appar. πρέπει (deleto ἂν) Cobet | σώφροσι καὶ κοσμίοις (ex -ίως corr.) S, defendit Bidez: σώφροσι κεκοσμημένοις V O σωφροσύνῃ κεκοσμημένοις ἐντύχητε εὔχεσθαι εἰδόσι σιγῇ B W 16. οὐδ' ὡς Hertlein ex cod. Marc. 251 m. alt.: ὡς οὐδὲ codd. (sed ὡς om. O, ante οὐδὲ suprascr. W) 19. τὰς ... Τρωάδας S V: τοὺς ... Τρῶας O B et (sed in τὰς ... Τρωάδας corr.) W, praetulit Cumont | οὔτι O W: οὔτοι S V ἤτοι B 20. γαμετῶν ἢ om. O B W 21. τούτῳ in ras. (ex τῷ) B: τῷ codd. rell. 22. εὐχομένας δὲ οὐκ ἔδειξεν codd., defendit Russo praeeunte Hertlein: εὐχομένας οὐκ (vel οὔποτε) ἔδειξεν Cumont εὐχομένας [δὲ οὐκ] ἔδειξεν Boulenger 22-3. οὔτε γυναῖκας οὔτε ἄνδρας deleverunt Klimek et Boulenger

12, 2. φθέγγεσθαι: φθέγξασθαι S

per me, riempite i luoghi sacri di grande disordine. A uomini assennati e composti converrebbe piuttosto pregare in silenzio, domandando agli dei i loro favori. Non avete mai ascoltato questo precetto di Omero:

in silenzio dentro di voi?,

o come Ulisse trattenne Euriclea, sbigottita dalla grandezza del suo felice successo:

vecchia, rallegrati nel cuore e frenati, non gridare?

Del resto Omero non mostra nel poema le donne di Troia mentre rivolgono preghiere a Priamo o a qualcuna delle sue mogli o delle figlie o dei figli, neppure allo stesso Ettore (sebbene dica che i Troiani invocavano costui come un dio) [né a uomini né a donne], ma dice che ad Atena tutte con alte grida levavano le mani: uso barbaro anche questo e che conviene a donne, ma invero non empio nei confronti degli dei come ciò che si compie presso di voi. Voi infatti al posto degli dei lo- <
date gli uomini, o piuttosto invece degli dei adulate noi uomini. Penso che la cosa più bella sarebbe non adulare neppure loro, ma servirli saggiamente" ».

**12.** Ecco, compongo di nuovo le mie frasucce consuete, e non permetto neppure a me stesso di esprimermi come capita,

11, 15. Hom. *Il.* VII 195 18. Hom. *Od.* XXII 411 19 sq. Cf. Hom. *Il.* XXII 394(434) 23 sq. Hom. *Il.* VI 301

ἐλευθέρως, ἀλλὰ ὑπὸ τῆς συνήθους σκαιότητος καὶ ἐμαυτὸν
συκοφαντῶ. Ταῦτά τις καὶ τοιαῦτα λέγει πρὸς ἄνδρας
5 οὐ τὰ πρὸς τοὺς ἄρχοντας μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ πρὸς τοὺς
θεοὺς ἐλευθέρους εἶναι θέλοντας, ὅπως τις εὔνους αὐτοῖς c
ὥσπερ πατὴρ ἤπιος νομισθείη, φύσει πονηρὸς ὢν ὥσπερ ἐγώ.

13. « Ἀνέχου τοίνυν αὐτῶν μισούντων καὶ λοιδορούντων
λάθρᾳ ἢ καὶ φανερῶς, ἐπειδὴ κολακεύειν ἐνόμισας τοὺς ἐν
τοῖς ἱεροῖς ὁρώμενόν σε ἐπαινοῦντας. Οὐ γὰρ οἶμαι διενοή-
θης ὅπως ἁρμόσεις τῶν ἀνδρῶν οὔτε τοῖς ἐπιτηδεύμασιν οὔτε
5 τοῖς βίοις οὔτε τοῖς ἤθεσιν.

14. Εἶεν. Ἀλλ' ἐκεῖνο τίς ἀνέξεταί σου; καθεύδεις ὡς
ἐπίπαν νύκτωρ μόνος οὐδέ ἐστιν οὐδέν, ὅ σου τὸν ἄγριον καὶ d
ἀνήμερον μαλάξει θυμόν· ἀποκέκλεισται δὲ πάσῃ πανταχοῦ
πάροδος γλυκυθυμίᾳ. Καὶ τὸ μέγιστον τῶν κακῶν, ὅτι τοιοῦ-
5 τον ζῶν βίον εὐφραίνῃ καὶ πεποίησαι τὰς κοινὰς κατάρας
ἡδονήν. Εἶτα ἀγανακτεῖς, εἴ του τὰ τοιαῦτα ἀκούεις; ἐξὸν
εἰδέναι χάριν τοῖς ὑπ' εὐνοίας ἐμμελέστερόν σε νουθετοῦσιν
ἐν τοῖς ἀναπαίστοις ἀποψιλῶσαι μὲν τὰς παρειάς, καλὰ δὲ
ἀπὸ σαυτοῦ πρῶτον ἀρξάμενον δεικνύειν πάντα τῷ δήμῳ
10 τῷ φιλογέλωτι τῷδε θεάματα, μίμους, ὀρχηστάς, ἥκιστα 346
αἰσχυνομένας γυναῖκας, παιδάρια περὶ κάλλους ἁμιλλώμενα
ταῖς γυναιξίν, ἄνδρας ἀποψιλουμένους οὔτι τὰς γνάθους μό-
νον, ἀλλὰ καὶ ἅπαν τὸ σῶμα, λειότεροι τῶν γυναικῶν ὅπως
φαίνοιντο τοῖς ἐντυγχάνουσιν, ἑορτάς, πανηγύρεις, οὔτι μὰ
15 Δία τὰς ἱεράς, ἐν αἷς χρὴ σωφρονεῖν· ἅλις μὲν γὰρ ἐκείνων
ἐστίν, ὥσπερ τῆς δρυός, καὶ πολὺς ὁ κόρος αὐτῶν. b

3. καὶ post ἀλλὰ add. S, eras. B W 4. τοιαῦτα λέγει codd., defendit Prato: τοιαῦτ' <ἂν> λέγοι Martinius, prob. edd.
13, 4. ἁρμόσεις S B W, defendit Russo praeeunte Spanhemio: ἁρμόσει V, receperunt Hertlein, Lacombrade ἁρμόσῃ O

senza paura e liberamente; anzi, calunnio anche me stesso con la consueta goffaggine. A uomini, che desiderano essere liberi non solo dai governanti ma anche dagli dei, discorsi simili e altri analoghi uno li fa per essere ritenuto da loro benevolo come un padre clemente, mentre per natura è malvagio, come lo sono io.

13. « Sopporta dunque che ti odino e ti insultino, di nascosto e apertamente, poiché hai considerato adulatori quanti ti acclamavano vedendoti nei templi. Mi sembra, infatti, che tu non abbia pensato ad adattarti agli usi, al genere di vita, al carattere di questi uomini.

14. Bene. Ma chi sopporterà le tue abitudini? Di notte in genere dormi solo e non c'è assolutamente nulla che addolcisca il tuo cuore rozzo e selvatico; a ogni dolcezza di cuore l'accesso è stato precluso dovunque. E il male più grande è che tu godi vivendo una simile vita e trai piacere dalle invettive comuni. Quindi ti irriti, se ascolti di te tutto questo? Dovresti essere grato a coloro che ti consigliano con benevolenza, con molta eleganza, in anapesti, di raderti le guance e di mostrare, cominciando in primo luogo appunto da te, tutti spettacoli belli a questo popolo che ama ridere: mimi, ballerini, donne prive di ogni pudore, giovanetti che in bellezza fanno a gara con le donne, uomini depilati non solo sulle guance ma su tutto il corpo, così da apparire a chi si imbatte in loro più levigati delle donne, feste, celebrazioni, ma per Zeus non di quelle sacre, dove bisogna esser saggi; di quelle, infatti, ne abbiamo abbastanza, come della quercia, e grande ne è la sazietà.

14, 1 sq. Cf. Amm. Marc. XXV 4, 2; Liban. *Or.* XII 95; XVIII, 128; Mamertin. II (XI) 13, 3  8. Vid. ad 36, 16 sq. Cf. *Paroem. Gr.* I, p. 42, 18 cum adn.; II, p. 102, 27

**15.** Ἔθυσεν ὁ καῖσαρ ἐν τῷ τοῦ Διὸς ἅπαξ, εἶτα ἐν τῷ τῆς Τύχης, εἰς τὸ τῆς Δήμητρος τρὶς ἐφεξῆς ἐβάδισεν (ἐπιλέλησμαι γὰρ εἰς τὸ τῆς Δάφνης ὁσάκις εἰσῆλθον τέμενος, προδοθὲν μὲν ὀλιγωρίᾳ τῶν φυλάκων, ταῖς δὲ τῶν ἀθέων
5 ἀνδρῶν τόλμαις ἀφανισθέν)· ἡ Σύρων ἥκει νεομηνία, καὶ ὁ καῖσαρ αὖθις εἰς Φιλίου Διός· εἶτα ἡ πάγκοινος ἑορτή, καὶ ὁ καῖσαρ εἰς τὸ τῆς Τύχης ἔρχεται τέμενος. Ἐπισχὼν δὲ c τὴν ἀποφράδα, πάλιν ἐς Φιλίου Διὸς τὰς εὐχὰς ἀναλαμβάνει κατὰ τὰ πάτρια. Καὶ τίς ἀνέξεται τοσαυτάκις εἰς ἱερὰ φοι-
10 τῶντος καίσαρος; ἐξὸν ἅπαξ ἢ δὶς ἐνοχλεῖν τοῖς θεοῖς, ἐπιτελεῖν δὲ τὰς πανηγύρεις ἐκείνας, ὁπόσαι κοιναὶ μέν εἰσι παντὶ τῷ δήμῳ καὶ ὧν ἔξεστι μετέχειν οὐ τοῖς ἐπισταμένοις θεούς, ἀλλὰ καὶ ὧν ἐστιν ἡ πόλις πλήρης, ἡδονὴ δὲ πολλὴ καὶ χάριτες, ὁποίας ἄν τις εὐφραίνοιτο διηνεκῶς καρπούμε-
15 νος, ὁρῶν ὀρχουμένους ἄνδρας καὶ παιδάρια καὶ γύναια d πολλά. »

**16.** Ὅταν οὖν ταῦτα λογίσωμαι, μακαρίζω μὲν ὑμᾶς τῆς εὐδαιμονίας, ἐμαυτῷ δὲ οὐκ ἄχθομαι· φίλα γάρ ἐστί μοι κατά τινα θεὸν ἴσως ταῦτα. Διόπερ οὐδὲ ἀγανακτῶ, εὖ ἴστε, τοῖς δυσχεραίνουσί μου τῷ βίῳ καὶ τῇ προαιρέσει. Προστί-
5 θημι δὲ αὐτὸς ὅσα δυνατόν ἐστί μοι τοῖς εἰς ἐμαυτὸν σκώμμασι μειζόνως ἐπικαταχέων ἐμαυτῷ ταυτασὶ τὰς λοιδορίας, ὃς ὑπὸ ἀφροσύνης οὐ συνῆκα ποταπὸν ἐξ ἀρχῆς τὸ τῆσδε 347 τῆς πόλεως ἦθος, καὶ ταῦτα τῶν ἡλικιωτῶν τῶν ἐμῶν, ὡς ἐμαυτὸν πείθω, βιβλία ἀνελίξας οὐδενὸς ἀριθμὸν ἐλάττω.

**17.** Λέγεταί τοί ποτε τὸν ἐπώνυμον τῆσδε τῆς πόλεως

16, 5. αὐτὸς Reiske, Cobet: αὐτῶν S U (... τῶν V) αὐτοῖς O B W 6. ἐμαυτῷ S W: -αυτοῦ V O B, acceperunt edd.

**15.** Cesare ha sacrificato nel tempio di Zeus una volta, poi in quello della Fortuna, si è recato tre volte di seguito nel tempio di Demetra (ho dimenticato infatti quante volte sono andato al santuario di Dafne, abbandonato dalla negligenza dei guardiani, distrutto dagli atti temerari degli uomini empi); è arrivato il capodanno siriaco, e Cesare va di nuovo al tempio di Zeus Filio; poi la festa comune, e Cesare si reca nel santuario della Fortuna. Dopo aver indugiato nel giorno nefasto, riprende di nuovo le sue preghiere nel tempio di Zeus Filio, secondo la tradizione. Ma chi sopporterà un Cesare che frequenta così spesso i templi? Poteva molestare gli dei una o due volte, e celebrare invece quelle feste che sono comuni a tutto il popolo e alle quali possono partecipare non quanti conoscono gli dei, ma tutti coloro di cui è piena la città; grande piacere e divertimenti, di quelli di cui ci si rallegrerebbe cogliendone di continuo, alla vista di uomini che danzano, di ragazzi, e di molte donnine. »

**16.** Quando dunque penso a questo, mi congratulo con voi per la beatitudine, ma non mi cruccio con me stesso; infatti, le mie abitudini mi sono care, grazie forse a un qualche dio. Perciò, sappiatelo bene, non mi irrito affatto contro coloro che detestano il mio modo di vita e i miei principi. Io stesso, agli scherni nei miei confronti, ne aggiungo quanti mi è possibile, riversando simili rimproveri soprattutto su di me, che per stoltezza non ho capito fin dall'inizio quale fosse il carattere di questa città, e tutto ciò mentre, come sono persuaso, nessuno dei miei coetanei ha letto più libri di me.

**17.** Questo si racconta del re eponimo di questa città, <

15, 1 sq. Cf. Amm. Marc. XXII 14, 3; Liban. XV 79; Zonar. XIII 12, 35 6. Cf. Liban. *Or.* I 122
17, 1 sq. Cf. Plut. *Demetr.* 38; Appian. *Syr.* 59 sq.; Luc. *de dea Syr.* 17 sq.; Val. Max. V 7 extr. 1

βασιλέα, μᾶλλον δὲ οὗπερ ἐπώνυμος ἥδε ἡ πόλις συνῳκίσθη
(πεποίηται μὲν γὰρ ὑπὸ Σελεύκου, τοὔνομα δὲ ἔχει ἀπὸ
τοῦ Σελεύκου παιδός)· ὃν δή φασι δι' ὑπερβολὴν ἁβρότητος
5 καὶ τρυφῆς ἐρῶντα ἀεὶ καὶ ἐρώμενον, τέλος ἄδικον ἔρωτα b
τῆς ἑαυτοῦ μητρυιᾶς ἐρασθῆναι· κρύπτειν δὲ ἐθέλοντα τὸ
πάθος οὐ δύνασθαι, τὸ σῶμα δὲ αὐτῷ κατὰ μικρὸν τηκό-
μενον ἀφανῶς οἴχεσθαι, καὶ ὑπορρεῖν τὰς δυνάμεις, καὶ τὸ
πνεῦμα ἔλαττον εἶναι τοῦ συνήθους. Ἐῴκει δὲ οἶμαι τὸ κατ'
10 αὐτὸν αἰνίγματι, σαφῆ μὲν οὐκ ἐχούσης αἰτίαν τῆς νόσου,
μᾶλλον δὲ οὐδὲ αὐτῆς, ἥτις ποτέ ἐστι, φαινομένης, ἐναργοῦς
δὲ οὔσης τῆς περὶ τὸ μειράκιον ἀσθενείας. Ἐνθάδε μέγας c
ἆθλος ἰατρῷ προὐτέθη τῷ Σαμίῳ τὴν νόσον, ἥτις ποτέ ἐστιν,
ἐξευρεῖν. Ὁ δὲ ὑπονοήσας ἐκ τῶν Ὁμήρου τίνες ποτέ εἰσιν
15 αἱ γυιοκόροι μελεδῶναι, καὶ ὅτι πολλάκις οὐκ ἀσθένεια σώ-
ματος, ἀλλ' ἀρρωστία ψυχῆς αἰτία γίνεται τηκεδόνος τῷ
σώματι, καὶ τὸ μειράκιον ὁρῶν ὑπό τε ἡλικίας καὶ συνη-
θείας οὐκ ἀναφρόδιτον, ὁδὸν ἐτράπετο τοιαύτην ἐπὶ τὴν τοῦ
νοσήματος θήραν. Καθίζει πλησίον τῆς κλίνης ἀφορῶν εἰς d
20 τὸ πρόσωπον τοῦ μειρακίου, παριέναι κελεύσας καλούς τε
καὶ καλάς, ἀπὸ τῆς βασιλίδος ἀρξάμενος. Ἡ δὲ ὡς ἦλθεν,
ἐπισκεψομένη δῆθεν αὐτόν, αὐτίκα ἐδίδου τὰ συνθήματα τοῦ
πάθους ὁ νεανίας, ἆσθμα τῶν θλιβομένων ἠφίει, ἐπέχειν γὰρ
αὐτὸ κινούμενον καίπερ σφόδρα ἐθέλων οὐχ οἷός τε ἦν, καὶ
25 ταραχὴ ἦν τοῦ πνεύματος καὶ πολὺ περὶ τὸ πρόσωπον ἐρύ-
θημα. Ταῦτα ὁρῶν ὁ ἰατρὸς προσάγει τῷ στέρνῳ τὴν χεῖρα,
καὶ ἐπήδα δεινῶς ἡ καρδία καὶ ἔξω ἵετο. Τοιαῦτα ἄττα 348
ἔπασχεν ἐκείνης παρούσης· ἐπεὶ δὲ ἀπῆλθεν, ἐπιόντων ἄλλων,
ἀτρέμας εἶχε καὶ ἦν ὅμοιος τοῖς οὐδὲν πάσχουσι. Συνιδὼν
30 δὲ τὸ πάθος ὁ Ἐρασίστρατος φράζει πρὸς τὸν βασιλέα, καὶ

17, 9-10. τὸ κατ' αὐτόν: τῷ καθ' αὐτὸν V 15. γυιοκόροι W: γυο- S V O -βόροι (ex -κόροι, ut vid.) B, accepit Hertlein (mavult etiam Bidez) | μελεδῶναι (ex -δωνες?) V: -δῶνες S B W μελεδῶν... O 19. ἀφορῶν V: ὁρῶν codd. rell. 24. αὐτὸ κινούμενον V: ἀποκινούμενον S κινούμενον O B W 28. ἐπιόντων: ἀπιόντων S

o, piuttosto, di quello sotto il cui nome la città fu fondata (fu costruita da Seleuco, ma prende il nome dal figlio di Seleuco). Raccontano dunque che costui, per eccesso di mollezza e di lussuria amando sempre ed essendo amato, alla fine amasse di amore colpevole la propria matrigna. Pur volendo nascondere il suo sentimento, non gli era possibile: il corpo gli si consumava a poco a poco e deperiva misteriosamente, le forze se ne andavano, e il respiro era più debole del normale. Quanto gli accadeva, penso che apparisse un enigma, poiché la causa della malattia non era chiara, o piuttosto non risultava neppure di quale malattia si trattasse, mentre l'infermità del giovane era evidente. Fu affidato allora al medico di Samo il difficile compito di scoprire quale mai fosse questa malattia. Egli, deducendo dai versi di Omero quali siano gli affanni che divorano le membra, e come spesso non la debolezza del corpo, ma la malattia dell'anima diviene per il fisico causa di consunzione, quando vide che il giovane non era ignaro di amore per età e abitudine, a caccia della malattia intraprese questa strada. Si siede accanto al letto scrutando il viso del ragazzo, dopo aver ordinato che sfilino belli e belle, a partire dalla regina. Appena lei giunse, con l'aria di fargli visita, subito il giovane manifestò i sintomi del male: respirava con affanno come chi soffochi e infatti, benché lo volesse con forza, gli era impossibile contenere questa agitazione, e il respiro era in subbuglio, e sul volto c'era grande rossore. Vedendo tutto ciò, il medico gli mise la mano sul petto: il cuore batteva terribilmente, come uscisse fuori. Questo era quanto provava alla sua presenza; quando se ne fu andata e vennero altri, rimase tranquillo, ed era simile a coloro che non soffrono nulla. Erasistrato, compreso il male, lo dice al re e il re, che

3. Cf. Liban. *Or.* XI 93; Suida *s. v.* 'Αντιόχεια 15. Hes. *Op.* 66

ὃς ὑπὸ τοῦ φιλόπαις εἶναι παραχωρεῖν ἔφη τῷ παιδὶ τῆς γαμετῆς. Ὁ δὲ αὐτίκα μὲν ἠρνήσατο· τελευτήσαντος δὲ τοῦ πατρὸς μικρὸν ὕστερον, ἣν πρότερον διδομένην αὐτῷ χάριν εὐγενῶς ἠρνήθη, μάλα κραταιῶς μετεδίωξεν. b

**18.** Ἀντιόχῳ μὲν δὴ ταῦτα ἐποιήθη. Τοῖς δὲ ἀπ' ἐκείνου γενομένοις οὐ νέμεσις ζηλοῦν τὸν οἰκιστὴν ἢ τὸν ὁμώνυμον. Ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς φυτοῖς εἰκός ἐστι διαδίδοσθαι μέχρι πολλοῦ τὰς ποιότητας, ἴσως δὲ καὶ ἐπίπαν ὅμοια τὰ μετὰ
5 ταῦτα τοῖς ἐξ ὧν ἐβλάστησαν φύεσθαι, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων εἶναι εἰκὸς παραπλήσια τὰ ἤθη τῶν ἀπογόνων τοῖς προγόνοις. Ἐγώ τοι καὶ αὐτὸς ἔγνων Ἀθηναίους Ἑλλήνων φιλοτιμοτάτους καὶ φιλανθρωποτάτους· καίτοι τοῦτό c γε ἐπιεικῶς ἐν πᾶσιν εἶδον τοῖς Ἕλλησιν, ἔχω δὲ ὑπὲρ
10 αὐτῶν εἰπεῖν, ὡς καὶ φιλόθεοι μάλιστα πάντων εἰσὶ καὶ δεξιοὶ τὰ πρὸς τοὺς ξένους, καθόλου μὲν Ἕλληνες πάντες, αὐτῶν δὲ Ἑλλήνων πλέον τοῦτο ἔχω μαρτυρεῖν Ἀθηναίοις. Εἰ δὲ ἐκεῖνοι διασώζουσιν εἰκόνα τῆς παλαιᾶς ἐν τοῖς ἤθεσιν ἀρετῆς, εἰκὸς δήπουθεν τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν καὶ Σύροις καὶ Ἀραβίοις
15 καὶ Κελτοῖς καὶ Θρᾳξὶ καὶ Παίοσι καὶ τοῖς ἐν μέσῳ κειμέ- d νοις Θρᾳκῶν καὶ Παιόνων ἐπ' αὐταῖς Ἴστρου ταῖς ἠόσι Μυσοῖς, ὅθεν δὴ καὶ τὸ γένος ἐστί μοι πᾶν ἄγροικον, αὐστηρόν, ἀδέξιον, ἀναφρόδιτον, ἐμμένον τοῖς κριθεῖσιν ἀμετακινήτως· ἃ δὴ πάντα ἐστὶ δείγματα δεινῆς ἀγροικίας. Αἰτοῦμαι
20 τοίνυν ὑπὲρ ἐμαυτοῦ πρῶτον συγγνώμην, ἐν μέρει δὲ καὶ ὑμῖν νέμω τὰ πάτρια ζηλοῦσιν, οὐδὲ ἐν ὀνείδει προφέρομαι τό·

Ψεῦσταί τ' ὀρχησταί τε χοροιτυπίῃσιν ἄριστοι, 349

τοὐναντίον δὲ ἀντ' ἐγκωμίων ὑμῖν προσεῖναί φημι πατρίων

18, 14. Ἀραβίοις: Ἄραψι S 21. προφέρομαι V: προσφ- S O προφέρω B W 23-4. πατρίων ζῆλον ἐπιτηδευμάτων Cobet: πάτριον (-ίον B) ζῆλον καὶ (om. S) ἐπιτηδεύματα codd. πάτρια ζηλοῦν ἐπιτηδεύματα Russo

voleva bene al figlio, disse al figlio che gli avrebbe ceduto la sposa. Costui rifiutò subito; ma quando il padre poco dopo morì, ricercò con grande ardore quella gioia che, quando prima gli era stata offerta, fu nobilmente rifiutata.

**18.** Questo, dunque, fu compiuto da Antioco. Nessuno sdegno verso i suoi discendenti se emulano il fondatore o < l'omonimo. Come infatti è normale nelle piante che le qualità siano durevolmente trasmesse e che quelle che vengono dopo siano in tutto identiche a quelle da cui sono germogliate, così anche per gli uomini è naturale che i caratteri dei discendenti siano simili a quelli degli antenati. Io stesso invero ho constatato che, tra i Greci, gli Ateniesi sono i più generosi ed umani; < benché vedessi questo in misura considerevole in tutti i Greci e possa dire di loro che più di tutti sono amanti degli dei ed ospitali verso gli stranieri (tutti i Greci in genere), tra gli stessi Greci posso testimoniare questo in modo particolare per gli Ateniesi. Se costoro salvaguardarono un'immagine dell'antica virtù nei costumi, è logico naturalmente che lo stesso accada anche ai Siri, agli Arabi, ai Celti, ai Traci, ai Peoni, e ai Mesi che sono posti tra i Traci e i Peoni sulle stesse sponde dell'Istro; la mia stirpe è appunto quest'ultima, tutta selvatica, aspra, maldestra, insensibile all'amore, inamovibilmente salda nelle decisioni; sono tutti segni di una tremenda selvatichezza. In primo luogo, dunque, chiedo indulgenza per me stesso, quindi a mia volta l'accordo anche a voi che emulate le tradizioni patrie, né per biasimarvi propongo il verso:

Mentitori e ballerini e bravissimi nel battere il tempo,

dico, al contrario, che l'emulazione dei costumi dei padri vi

18, 7 sq. Cf. Isocr. *Paneg.* 29; Liban. *Or.* XV 39 *al.*  22. Hom. *Il.* XXIV 261

ζῆλον ἐπιτηδευμάτων (ἐπεὶ καὶ Ὅμηρος ἐπαινῶν τὸν Αὐτό-
25 λυκόν φησι περιεῖναι πάντων

Κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε),

καὶ ἐμαυτῷ τὴν σκαιότητα καὶ τὴν ἀμαθίαν καὶ τὴν δυσκο-
λίαν, καὶ τὸ μὴ ῥᾳδίως εἴκειν μηδὲ ἐπὶ τοῖς δεομένοις b
ἢ τοῖς ἐξαπατῶσι τὰ ἐμαυτοῦ ποιεῖσθαι μηδὲ ταῖς βοαῖς
30 εἴκειν· στέργω τὰ ὀνείδη. Πότερα μὲν οὖν ἐστι κουφότερα,
θεοῖς ἴσως δῆλον, ἐπείπερ ἀνθρώπων οὐδεὶς οἷός τε ἡμῖν
ἐστιν ὑπὲρ τῶν διαφορῶν βραβεῦσαι· πεισόμεθα γὰρ οὐδα-
μῶς αὐτῷ διὰ φιλαυτίαν. Θαυμάζειν γὰρ εἰκὸς τὰ ἑαυτοῦ
ἕκαστον, ἀτιμάζειν δὲ τὰ παρὰ τοῖς ἄλλοις. Ὁ δὲ τῷ τὰ
35 ἐναντία ζηλοῦντι νέμων τὴν συγγνώμην εἶναί μοι δοκεῖ
πρᾳότατος.

**19.** Ἐγὼ δὲ ἐννοήσας εὑρίσκω καὶ ἕτερα δεινὰ ἐμαυτὸν c
εἰργασμένον. Πόλει γὰρ προσιὼν ἐλευθέρᾳ, τὸν αὐχμὸν τῶν
τριχῶν οὐκ ἀνεχομένῃ, ὥσπερ οἱ κουρέων ἀποροῦντες ἄκαρ-
τος καὶ βαθυγένειος εἰσέδραμον· ἐνόμισας ἂν Σμικρίνην ὁρᾶν
5 ἢ Θρασυλέοντα, δύσκολον πρεσβύτην ἢ στρατιώτην ἀνόητον,
ἐξὸν φανῆναι τῷ καλλωπισμῷ παῖδα ὡραῖον καὶ γενέσθαι
μειράκιον, εἰ μὴ τὴν ἡλικίαν, τὸν τρόπον καὶ τὴν ἁβρό-
τητα τοῦ προσώπου. d

**20.** « Οὐκ οἶσθα ἀνθρώποις ὁμιλεῖν, οὐδὲ ἐπαινέτης εἶ τοῦ
Θεόγνιδος, οὐδὲ μιμῇ τὸν ἀφομοιούμενον ταῖς πέτραις πολύ-
πουν, ἀλλὰ ἡ λεγομένη μία Μύκονος ἀγροικία τις καὶ ἀμαθία
καὶ ἀβελτερία πρὸς πάντας ἐπιτηδεύεται παρὰ σοῦ. Λέληθέ

28. εἴκειν S V O, defendit Russo: μαλάττεσθαι (γρ. εἴκειν suprascr. W m. alt.) B W, malunt Bidez, Lacombrade | ἐπὶ Cobet: ἐν codd. 30. στέργω τὰ ὀνείδη S V O, defendit Russo: καὶ τὰ τοιαῦτα στέργω ὀνείδη B W, prob. plerique (etiam Bidez) 35. τὴν om. O B W, quod probavit Hertlein
**19,** 7. τὸν τρόπον S V O, defendit Russo: τὸν τρόπον γε B W, acceperunt edd.
**20,** 3. μία Μύκονος (υ ex ι O) V O, defendit Russo: μυῖα μήκονος S μήκονος (omisso μία) B W Μυκονία (τις in τε mutato) Cobet, alii alia

torna a lode (poiché anche Omero, lodando Autolico, disse che superava tutti

nel furto e nello spergiuro),

e a me la scempiaggine, l'ignoranza, la misantropia, il non cedere facilmente, il non affidare le cose mie ai postulanti e ai truffatori, il non cedere alle grida; ho care le ingiurie. Dunque, quale dei due modi di essere sia più leggero, forse lo sanno gli dei, poiché nessun uomo può esserci arbitro delle divergenze; infatti, per amor proprio non gli daremmo assolutamente retta. È normale che ciascuno ammiri il suo modo di essere, e disistimi quello degli altri. Il più mite mi sembra colui che accorda indulgenza a chi persegue cose opposte.

19. Se rifletto bene, mi trovo ad aver compiuto io stesso altre azioni terribili. Infatti, giungendo in una città libera, che non sopporta i capelli incolti, vi ho fatto il mio ingresso con i capelli intonsi e una folta barba, come chi è privo di barbieri. Sembrava di vedere Smicrine o Trasileonte, un vecchio scorbutico o un soldato sciocco, mentre con l'adornarmi potevo sembrare un bel ragazzo, se non di età, nella foggia e nella delicatezza del viso.

20. « Non sai vivere con gli altri uomini, non sei un ammiratore di Teognide, non imiti il polipo che si rende simile agli scogli, ma da parte tua si esercita verso tutti sempre e soltanto la proverbiale selvatichezza di Miconos, l'ignoranza e la stupidità. Non ti sei reso conto che qui non vivono affat-

26. Hom. *Od.* XIX 396
19, 4. Cf. Men. *Epitr.* 5. Cf. Men. *Thrasyl.* (II p. 79 Koerte)
20, 1 sq. Cf. Theogn. 215 sq.; Soph. fr. 307 Pearson cum adn. 3. Cf. *Paroem. Gr.* I, p. 124, 6 cum adn.; Strab. X, p. 487; Themist. XXI 250 c *al.*

5 σε πολλοῦ δεῖν ταῦτα εἶναι Κελτοὶ καὶ Θρᾷκες καὶ Ἰλλυριοί;
οὐχ ὁρᾷς ὁπόσα μὲν ἐν τῇ πόλει ταύτῃ καπηλεῖα; σὺ δὲ
ἀπεχθάνῃ τοῖς καπήλοις οὐ ξυγχωρῶν ὁπόσου βούλονται 350
πωλεῖν αὐτοῖς τῷ δήμῳ τὰ ἐπιτήδεια καὶ τοῖς ἐπιδημοῦσιν.
Οἱ δὲ τοὺς κεκτημένους τὴν γῆν αἰτιῶνται. Σὺ δὲ καὶ τού-
10 τους ἐχθροὺς ποιεῖς σαυτῷ, τὰ δίκαια ποιεῖν ἀναγκάζων.
Οἱ δὲ ἐν τέλει τῆς πόλεως ἀμφοῖν μετέχοντες ταῖν ζημίαιν,
ὥσπερ οἶμαι πρότερον ἔχαιρον διχόθεν καρπούμενοι τὰς
ὠφελείας, καὶ ὡς κεκτημένοι καὶ ὡς καπηλεύοντες, τὰ νῦν b
εἰκότως λυποῦνται δι' ἀμφοτέρων ἀφῃρημένοι τὰς ἐπικερ-
15 δείας. Ὁ δὲ τῶν Σύρων δῆμος οὐκ ἔχων μεθύειν οὐδὲ κορδα-
κίζειν ἄχθεται. Σὺ δὲ σῖτον ἄφθονον παρέχων οἴει τρέφειν
αὐτοὺς ἱκανῶς. Ἐκεῖνο δέ σου χάριεν, ὅτι οὐδὲ ὅπως ἰχθὺς
ἐν τῇ πόλει πετραῖος ἔσται σκοπεῖς· ἀλλὰ καὶ πρῴην μεμφο-
μένου τινὸς ὡς οὔτε ἰχθυδίων οὔτε ὀρνίθων πολλῶν εὑρι-
20 σκομένων ἐν ἀγορᾷ, τωθαστικὸν μάλα ἐγέλασας, ἄρτου καὶ c
οἴνου καὶ ἐλαίου τῇ σώφρονι πόλει δεῖν φάμενος, κρεῶν δὲ
ἤδη τῇ τρυφώσῃ· τὸ γὰρ καὶ ἰχθύων καὶ ὀρνιθίων λόγον
ποιεῖσθαι πέρα τρυφῆς εἶναι καὶ ἧς οὐδὲ τοῖς ἐν Ἰθάκῃ
μνηστῆρσι μετῆν ἀσελγείας. Ὅτῳ δὲ οὐκ ἐν ἡδονῇ κρέα
25 ὕεια καὶ προβάτεια σιτεῖσθαι, τῶν ὀσπρίων ἁπτόμενος εὖ
πράξει. Ταῦτα ἐνόμισας Θρᾳξὶ νομοθετεῖν τοῖς ἑαυτοῦ πο-
λίταις ἢ τοῖς ἀναισθήτοις Γαλάταις, οἵ σε ἐπαιδοτρίβη- d
σαν καθ' ἡμῶν πρίνινον, σφενδάμνινον, οὐκέτι μέντοι καὶ
Μαραθωνομάχον, ἀλλ' Ἀχαρνέα μὲν ἐξ ἡμισείας, ἀηδῆ δὲ
30 ἄνδρα παντάπασι καὶ ἄνθρωπον ἄχαριν. Οὐ κρεῖττον ἦν
ὀδωδέναι μύρων τὴν ἀγορὰν βαδίζοντός σου καὶ παῖδας
ἡγεῖσθαι καλούς, εἰς οὓς ἀποβλέψουσιν οἱ πολῖται, καὶ
χοροὺς γυναικῶν, ὁποῖοι παρ' ἡμῖν ἵστανται καθ' ἑκάστην

9. οἱ δὲ: οὐδὲ S. Dehinc usque ad 36, 9 εὐνοίας deest S 17. <οὐ> χαρίεν Klimek | χάριεν codd., defendit Prato: in χαρίεν mutaverunt edd., sed accentum χάρ. probant Suida s. v. et Byzantini scriptores. Cf. etiam 21, 6 26. ἑαυτοῦ V O, defendit Boulenger: σεαυτοῦ B W, acceperunt edd.

to Celti, Traci o Illiri? Non vedi quante botteghe ci sono in questa città? Tu diventi odioso ai bottegai poiché non permetti loro di vendere al popolo e ai forestieri il necessario, al prezzo che vogliono. I bottegai incolpano chi possiede la terra. Tu ti fai nemici anche questi, costringendoli ad agire secondo giustizia. Poiché i magistrati della città partecipano di entrambi i castighi, mentre prima, se non erro, godevano traendo profitti in due modi, sia come proprietari sia come bottegai, è naturale che ora si lamentino, privati dei guadagni da entrambe le parti. Il popolo siriaco sopporta a malincuore di non potersi più ubriacare e danzare il cordace. Tu fornisci grano abbondante e pensi di nutrirlo a sufficienza. Anche questo è delicato da parte tua, non pensare se in città ci sono frutti di mare; anzi, l'altro giorno, quando uno si lamentava che al mercato non si trovassero in abbondanza né pesciolini né cacciagione, sei scoppiato in una risata mordace dicendo che ad una città saggia abbisognano grano, vino e olio, carne se la città già dà segni di lussuria; parlare quindi di pesci e di uccellini è oltre il lusso; è un'impudenza cui non giunsero neppure i Proci d'Itaca. Se qualcuno non gradisce carne di maiale e di montone, potrà benissimo ricorrere ai legumi. Hai pensato di decretare queste leggi per i Traci, tuoi concittadini, o per i Galati insensibili che ti allevarono a nostro danno, duro come la quercia, duro come l'acero, e non invero un eroe di Maratona, ma un acarnese a metà, un uomo assolutamente fastidioso e un individuo senza grazia? Non era meglio che al tuo passaggio la piazza odorasse di profumi e che tu conducessi con te bei ragazzi, sui quali i cittadini posassero lo sguardo, e cori di donne, come quelli che ogni giorno si trovano presso

29. Cf. Aristoph. *Ach.* 180 sq., *Nub.* 986

ἡμέραν; » – ἐμὲ δὲ ὑγρὸν βλέπειν ῥιπτοῦντα πανταχοῦ τὰ 351
35 ὄμματα κατόπιν, ὅπως ὑμῖν καλός, οὔτι τὴν ψυχήν, ἀλλὰ τὸ
πρόσωπον ὀφθείην; Ἔστι μὲν γάρ, ὡς ὑμεῖς κρίνετε, ψυχῆς
ἀληθινὸν κάλλος ὑγρότης βίου· ἐμὲ δὲ ὁ παιδαγωγὸς ἐδί-
δασκεν εἰς γῆν βλέπειν ἐς διδασκάλους φοιτῶντα· θέατρον
<δὲ> οὐκ εἶδον πρὶν μᾶλλον κομῆσαι τῆς κεφαλῆς τὸ γένειον,
40 ἐν ἐκείνῳ δὲ τῆς ἡλικίας ἰδίᾳ καὶ κατ' ἐμαυτὸν οὐδέποτε,
τρίτον δὲ ἢ τέταρτον, εὖ ἴστε, Πατρόκλῳ ἐπίηρα φέρων b
ἄρχων ἐπέταττεν, οἰκεῖος ὢν ἐμοὶ καὶ ἀναγκαῖος, ἐτύγχανον
δὲ ἰδιώτης ἔτι.

**21.** Συγγνωτέον οὖν ἐμοί· δίδωμι γὰρ ὃν ἀντ' ἐμοῦ
δικαιότερον μισήσετε, τὸν φιλαπεχθήμονα παιδαγωγόν, ὅς
με καὶ τότε ἐλύπει μίαν ὁδὸν εἶναι διδάσκων, καὶ νῦν αἴτιός
ἐστί μοι τῆς πρὸς ὑμᾶς ἀπεχθείας, ἐνεργασάμενος τῇ ψυχῇ
5 καὶ ὥσπερ ἐντυπώσας ὅπερ ἐγὼ μὲν οὐκ ἐβουλόμην τότε, c
ὁ δὲ ὡς δή τι χάριεν ποιῶν μάλα προθύμως ἐνετίθει, καλῶν
οἶμαι σεμνότητα τὴν ἀγροικίαν καὶ σωφροσύνην τὴν ἀναισθη-
σίαν, ἀνδρείαν δὲ τὸ μὴ εἴκειν ταῖς ἐπιθυμίαις μηδὲ εὐδαί-
μονα ταύτῃ γίνεσθαι. Ἔφη δέ μοι πολλάκις, εὖ ἴστε, μὰ
10 Δία καὶ μούσας, ὁ παιδαγωγὸς ἔτι παιδαρίῳ κομιδῇ· « Μή
σε παραπειθέτω τὸ πλῆθος τῶν ἡλικιωτῶν ἐπὶ τὰ θέατρα
φερόμενον ὀρεχθῆναί ποτε ταυτησὶ τῆς θέας· Ἱπποδρομίας d
ἐπιθυμεῖς; ἔστι παρ' Ὁμήρῳ δεξιώτατα πεποιημένη· λαβὼν

34. ἐμὲ ... ῥιπτοῦντα: ἐμοὶ ... ῥιπτοῦντι B W, cf. infra, post ὀφθείην, interpolatum illud ὁ τρόπος οὐ συγχωρεῖ 35. κατόπιν om. B W, quod probaverunt Hertlein alii 36. ὁ τρόπος οὐ συγχωρεῖ post ὀφθείην add. B W (prob. edd.), deleverant iure Cobet, Bidez, Russo nolente Lacombrade | μὲν om. V O 38. διδασκάλους codd., defendit Thillet coll. 22, 13, adde *Or.* 7 p. 63, 12 Rochefort φοιτῆσαι διδασκάλοις: διδασκάλου Reiske et Cobet, prob. edd. 39. <δὲ> Cobet 40. μὲν pro δὲ coni. Hertlein, prob. Bidez (Lacombrade) 42. ἄρχων Hertlein: ἄρχων codd.

21, 1. συγγνωτέον: -γνωστέον B | οὖν om. V O 3. εἶναι codd., defendit Thillet coll. *Or.* 7 p. 71 sq. Rochefort, adde 22, 13 ἀνέπεισεν ... μίαν ὁδόν (scil. εἶναι): ἰέναι Reiske, Cobet, quod non est spernendum, cf. 22, 14 et 25, 23 6. χάριεν codd., cf. supra, 20, 17

di noi? ». Dovrei guardare languido, lanciando da ogni parte gli occhi di traverso, per sembrarvi bello non nell'anima, ma nel volto? E infatti, come voi ritenete, la vera bellezza dell'anima è dolcezza di vita; a me, invece, il precettore insegnava a guardare a terra, mentre andavo a scuola; non vidi un teatro prima di avere più peli sul mento che sulla testa, e ancora a quell'età mai per mio conto o di mia iniziativa, ma tre o quattro volte, sappiatelo bene, me lo ordinò l'imperatore, che mi era parente e consanguineo e che voleva far cosa gradita a < Patroclo, quando io ero ancora un privato cittadino.

**21.** Dunque, bisogna essere indulgenti con me; offro infatti al vostro odio uno che lo merita di più, il mio precettore < rissoso; mi affliggeva anche allora insegnandomi che esiste una sola strada, e adesso è causa del vostro odio, per avermi istillato e come impresso nell'anima quanto io allora non desideravo; egli però si impegnava con grande ardore come facendo qualcosa di gradito: se non erro, chiamava dignità la selvatichezza e saggezza l'insensibilità, coraggio il non cedere alle passioni e non essere felice per questa via. Il mio precettore, sappiatelo bene per Zeus e per le Muse, mi diceva spesso, quando ero ancora un ragazzo, proprio così: « Non lasciarti persuadere a fremere per spettacoli simili dalla moltitudine dei tuoi coetanei che affolla i teatri. Desideri corse di cavalli? Ce n'è una in Omero descritta alla perfezione; prendi il libro e

35. Cf. Amm. Marc. XXV 4,7 41. Cf. Hom. *Il.* I 572 (578); *Od.* III 164 *al.*
21, 13 sq. Cf. Hom. *Il.* XXIII 262 sqq.

ἐπέξιθι τῷ βιβλίῳ. Τοὺς παντομίμους ἀκούεις ὀρχηστάς; ἔα
15 χαίρειν αὐτούς· ἀνδρικώτερον παρὰ τοῖς Φαίαξιν ὀρχεῖται
τὰ μειράκια· σὺ δὲ ἔχεις κιθαρῳδὸν τὸν Φήμιον καὶ ᾠδὸν
τὸν Δημόδοκον. Ἔστι καὶ φυτὰ παρ' αὐτῷ πολλὰ τερπνό-
τερα ἀκοῦσαι τῶν ὁρωμένων·

Δήλῳ δή ποτε τοῖον Ἀπόλλωνος παρὰ βωμὸν
20 Φοίνικος νέον ἔρνος ἀνερχόμενον ἐνόησα· 352

καὶ ἡ δενδρήεσσα τῆς Καλυψοῦς νῆσος καὶ τὰ τῆς Κίρκης
σπήλαια καὶ ὁ Ἀλκινόου κῆπος· εὖ ἴσθι, τούτων οὐδὲν ὄψει
τερπνότερον ».

**22.** Ἆρα ποθεῖτε καὶ τοὔνομα ὑμῖν φράσω τοῦ παιδα-
γωγοῦ, καὶ ὅστις ὢν γένος ταῦτα ἔλεγε; βάρβαρος νὴ θεοὺς
καὶ θεάς, Σκύθης μὲν τὸ γένος, ὁμώνυμος δὲ τοῦ τὸν Ξέρξην
ἀναπείσαντος ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα στρατεῦσαι, καὶ τὸ πολυθρύ-
5 λητον τοῦτο δὴ πρὸ μηνῶν μὲν εἴκοσι προσκυνούμενον b
ὄνομα, νυνὶ δὲ προφερόμενον ἀντ' ἀδικήματος καὶ ὀνείδους,
εὐνοῦχος ἦν, ὑπὸ τῷμῷ τεθραμμένος πάππῳ, τὴν μητέρα
τὴν ἐμὴν ὅπως ἀγάγοι διὰ τῶν Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου
ποιημάτων. Ἐπεὶ δὲ ἐκείνη πρῶτον ἐμὲ καὶ μόνον τεκοῦσα
10 μησὶν ὕστερον ὀλίγοις ἐτελεύτησεν ὑπὸ τῆς ἀμήτορος παρ-
θένου πολλῶν συμφορῶν ἐκκλαπεῖσα κόρη καὶ νέα, μετ'
ἐνιαυτὸν ἕβδομον αὐτῷ παρεδόθην. Οὗτος ἐξ ἐκείνου ταῦτα c
ἀνέπεισεν ἄγων ἐς διδασκάλους μίαν ὁδόν· ἄλλην δὲ οὔτε
αὐτὸς εἰδέναι θέλων οὔτε ἐμοὶ βαδίζειν ξυγχωρῶν, ἐποίησεν
15 ἀπεχθάνεσθαί με πᾶσιν ὑμῖν.

**23.** Ἀλλ', εἰ δοκεῖ, σπεισώμεθα πρὸς αὐτὸν ἐγώ τε καὶ
ὑμεῖς τὴν ἀπέχθειαν λύσαντες. Οὔτε γὰρ ἠπίστατο πρὸς

14. τῷ βιβλίῳ V et W$^{ac}$, cf. *Or.* 3 p. 170, 1b Bidez ὥρα ἐπεξιέναι τοῖς ἔργοις: τὸ βιβλίον O B et W$^{pc}$, praetulerunt Cobet, Lacombrade 17. πολλά: πολλῷ coni. Festugière p. 65 adn. 1 (prob. Lacombrade)
**22,** 13. διδασκάλου Reiske et Cobet, vid. supra 20, 38 cum adn.

leggilo fino in fondo. Senti parlare di danzatori pantomimi? Lasciali perdere; i giovani presso i Feaci danzano in modo più virile; tu hai Femio come citaredo e Demodoco come cantore. Ci sono anche piante, in Omero, di cui è più piacevole sentir parlare che vederle con gli occhi:

Vidi a Delo, vicino all'altare di Apollo,
una volta, un giovane germoglio di palma levarsi così;

e la boscosa isola di Calipso e la grotta di Circe e il giardino di Alcinoo; sappi bene che nulla alla vista è più piacevole di tutto questo ».

**22.** Forse, desiderate anche che vi dica il nome del precettore e di quale stirpe fosse chi mi parlava così? Ebbene, per gli dei e per le dee, era barbaro, scita di razza, omonimo di chi persuase Serse a muover guerra contro la Grecia; era un eunuco – nome questo, fino a venti mesi or sono, molto apprezzato ed onorato, in uso ora come ingiuria e scherno –, allevato sotto il mio avo per istruire mia madre con i poemi di Omero e di Esiodo. Poiché lei morì, pochi mesi dopo avermi partorito, primo e unico figlio, sottratta a molte disgrazie nel fiore della giovinezza dalla vergine senza madre, quando compii il settimo anno gli fui affidato. Egli, da quel momento, mi persuase di queste cose conducendomi dai maestri per una sola strada; né da parte sua voleva conoscerne un'altra, né mi consentiva di percorrerne: e ha fatto sì che diventassi odioso a tutti voi.

**23.** Ma, se siete d'accordo, spezzando l'animosità, io e voi concluderemo con lui una tregua. Non sapeva infatti che sarei

15. Cf. Hom. *Od.* VIII 370 sq. 19-20. Hom. *Od.* VI 162 sq. 21. Cf. Hom. *Od.* V 63 sq. 21-2. Cf. Hom. *Od.* X 210 sq. 22. Cf. Hom. *Od.* VII 112 sq.
22, 3 sq. Cf. Hdt. VII 6

ὑμᾶς ἀφιξόμενον οὐδέ, εἰ τὰ μάλιστα φοιτᾶν μέλλοιμι, ὅτι καὶ ἄρχων προσεδόκα, καὶ τοσαύτην ἀρχήν, ὅσην ἔδωκαν οἱ d
5 θεοί, πολλὰ ὁμοῦ βιασάμενοι, πείσθητέ μοι, καὶ τὸν διδόντα καὶ τὸν δεχόμενον. Ἐῴκει γὰρ ἡμῶν οὐδέτερος ἐθέλειν οὔτε ὁ διδοὺς τὴν τιμὴν ἢ χάριν ἢ ὅ τι φίλον ὑμῖν αὐτὸ ὀνομάζειν δοῦναι, καὶ ὁ λαμβάνων, ὡς ἴσασιν οἱ θεοὶ πάντες, ἀληθῶς ἠρνεῖτο. Καὶ δὴ τοῦτο μὲν ὅπῃ τοῖς θεοῖς φίλον ἔχει τε καὶ
10 ἕξει. Τυχὸν δὲ ὁ παιδαγωγὸς εἰ προέγνω τοῦτο, πολλὴν ἂν ἐποιήσατο προμήθειαν, ὅπως ὅ τι μάλιστα ὑμῖν φανείην 353 κεχαρισμένος. « Εἶτα οὐκ ἔξεστιν ἀποθέσθαι νῦν καὶ μεταμαθεῖν εἴ τι πρότερον ἡμῖν ἄγροικον ἦθος ἐνετράφη; » Ἔθος, φασί, δευτέρη φύσις· φύσει μάχεσθαι δ' ἔργον, ἐτῶν
15 τριάκοντα μελέτην ἀφεῖναι παγχάλεπον, ἄλλως τε καὶ μετὰ τοσαύτης ἐγγενομένην τῆς χαλεπότητος· ἐμοὶ δὲ ἤδη πλείω τούτων ἐστίν.

**24.** « Εἶεν· ἀλλὰ τί παθὼν αὐτὸς ἐπιχειρεῖς ἀκροᾶσθαι b περὶ τῶν συμβολαίων καὶ δικάζειν; οὐ γὰρ δὴ καὶ τοῦτό σε ὁ παιδαγωγὸς ἐδίδασκεν, ὃς οὐδὲ εἰ ἄρξεις ἠπίστατο. » Δεινὸς δὲ ἀνέπεισε γέρων, ὃν καὶ ὑμεῖς ὡς ὄντα μάλιστα
5 αἰτιώτατον τῶν ἐμῶν ἐπιτηδευμάτων ὀρθῶς ποιοῦντες ξυλλοιδορεῖτέ μοι, καὶ τοῦτον δέ, εὖ ἴστε, ὑπ' ἄλλων ἐξηπατημένον. Ὀνόματα ἥκει πρὸς ὑμᾶς πολλάκις κωμῳδούμενα, Πλάτων καὶ Σωκράτης καὶ Ἀριστοτέλης καὶ Θεόφραστος. c Ἐκείνοις ὁ γέρων οὗτος πεισθεὶς ὑπὸ ἀφροσύνης, ἔπειτα
10 ἐμὲ νέον εὑρών, ἐραστὴν λόγων, ἀνέπεισεν ὡς, εἰ τὰ πάντα ἐκείνων ζηλωτὴς γενοίμην, ἀμείνων ἔσομαι τῶν μὲν ἄλλων ἀνθρώπων ἴσως οὐδενός (οὐ γὰρ εἶναί μοι πρὸς αὐτοὺς τὴν ἅμιλλαν), ἐμαυτοῦ δὲ πάντως. Ἐγὼ δὲ (οὐ γὰρ εἶχον ὅ τι

**23,** 3. οὐδέ: οὔτ' Hertlein, prob. Lacombrade 14. δευτέρη V B: -ρα O W, praetulit Brambs, qui trimetrum exeuntem in δευτέρα φύσις agnovit 15. καί om. O B W
**24,** 1. παθών: μαθὼν V, malunt Platt, Russo

giunto presso di voi né, se mai ci fossi giunto, pensava come signore, e di un impero simile, quale mi concessero gli dei, facendo molta violenza, credetemi, tanto a chi lo dava quanto a chi doveva accettarlo. Sembrava infatti che nessuno di noi due volesse ciò, né chi conferiva questo onore o grazia o come vi piace chiamarlo, né colui che, al momento di riceverlo, come sanno bene tutti gli dei, lo rifiutava sinceramente. Comunque, è andata così e così andrà, secondo la volontà degli dei. Forse, se il mio precettore l'avesse previsto, si sarebbe molto preoccupato che vi apparissi sommamente gradevole. « Dunque, se in passato si è formato in noi un carattere selvatico, non è possibile deporlo e apprenderne uno nuovo? » Il carattere, dicono, è una seconda natura; combattere la natura è un'impresa, ed è difficilissimo rinunciare a una pratica di vita durata trent'anni, soprattutto se ci è nata dentro con tante difficoltà; e io ormai ho superato quegli anni.

**24.** « Va bene. Ma che ti prende, perché cerchi di prestare orecchio ai nostri affari e di ergerti a giudice? Questo, certo, non te l'ha insegnato il precettore, che non sapeva neppure se avresti regnato. » Mi convinse invece quel vecchio terribile, che a buon diritto potete unire a me negli insulti, come il principale responsabile delle mie abitudini, anch'egli, sappiatelo bene, tratto in inganno da altri. Son giunti anche presso di voi nomi ridicolizzati spesso nelle commedie: Platone, Socrate, Aristotele, Teofrasto. A essi questo vecchio dette ascolto, per scempiaggine; quindi, trovandomi giovane, appassionato di studi, mi persuase che, se avessi cercato di emularli in tutto, forse non sarei divenuto migliore di nessuno degli altri uomini (infatti non era con loro che dovevo gareggiare), ma migliore di me stesso certamente. Io, poiché non avevo scelta, mi la-

23, 9. Gregor. Naz. *Or.* IV 40
24, 8. Cf. Liban. *Or.* XV 28

ποιῶ) πεισθεὶς οὐκέτι δύναμαι μεταθέσθαι, καὶ ταῦτα ἐθέλων
15 πολλάκις, ἀλλ' ὀνειδίζω μὲν ἐμαυτῷ, διότι μὴ ποιῶ πᾶσαν d
ἄδειαν ἁπάντων ἀδικημάτων· ὕπεισι δέ με ἐκ τῶν Πλάτωνος
ὅσα ὁ Ἀθηναῖος διεξῆλθε ξένος.

**25.** « Τίμιος μὲν δὴ καὶ ὁ μηδὲν ἀδικῶν, ὁ δὲ μηδ'
ἐπιτρέπων τοῖς ἀδικοῦσιν ἀδικεῖν πλέον ἢ διπλασίας τιμῆς
ἄξιος ἐκείνου· ὁ μὲν γὰρ ἑνός, ὁ δὲ πολλῶν ἀντάξιος ἑτέ-
ρων, μηνύων τὴν τῶν ἄλλων τοῖς ἄρχουσιν ἀδικίαν. Ὁ δὲ
5 καὶ συγκολάζων εἰς δύναμιν τοῖς ἄρχουσιν, ὁ μέγας ἀνὴρ ἐν 354
πόλει καὶ τέλειος οὗτος ἀναγορευέσθω νικηφόρος ἀρετῆς.
Τὸν αὐτὸν δὴ τοῦτον ἔπαινον καὶ περὶ σωφροσύνης χρὴ λέγειν
καὶ περὶ φρονήσεως καὶ ὅσα ἄλλα ἀγαθά τις κέκτηται, δυ-
νατὰ μὴ μόνον αὐτὸν ἔχειν, ἀλλὰ καὶ ἄλλοις μεταδιδόναι. »
10 Ταῦτα ἐδίδασκέ με νομίζων ἰδιώτην ἔσεσθαι· καὶ γὰρ οὐδὲ
προέγνω ταύτην ἐκ Διός μοι τὴν τύχην ἐσομένην, εἰς ἣν b
νῦν ὁ θεὸς φέρων κατέστησεν. Ἐγὼ δὲ αἰσχυνόμενος ἄρχων
ἰδιώτου φαυλότερος εἶναι, λέληθα ἐμαυτόν, οὐδὲν δέον, ὑμῖν
τῆς ἀγροικίας μεταδιδοὺς τῆς ἐμαυτοῦ. Καί με ἕτερος τῶν
15 Πλάτωνος νόμων ὑπομνησθέντα ἐμαυτοῦ πεποίηκεν ἀπεχθά-
νεσθαι πρὸς ὑμᾶς, ὅς φησι δεῖν αἰδῶ καὶ σωφροσύνην ἀσκεῖν
τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς πρεσβυτέρους, ἵνα τὰ πλήθη πρὸς
αὐτοὺς ἀποβλέποντα κοσμῆται. Μόνῳ οὖν μοι, μᾶλλον δὲ c
ξὺν ὀλίγοις ἐπιτηδεύοντι νῦν τοῦτο πρὸς θάτερα περιέστη
20 καὶ γέγονεν οὐκ ἀπεικότως ἐν ὀνείδει. Ἑπτὰ γάρ ἐσμεν οἵδε
καὶ παρ' ὑμῖν ξένοι νεήλυδες, εἷς δὲ καὶ πολίτης ὑμέτερος,
Ἑρμῇ φίλος καὶ ἐμοί, λόγων ἀγαθὸς δημιουργός, οἷς οὐδέν
ἐστι πρός τινα συμβόλαιον, οὐδὲ ἄλλην ὁδὸν βαδίζομεν <ἢ>
πρὸς τὰ τῶν θεῶν ἱερά, καὶ ὀλιγάκις, οὐ πάντες, εἰς τὰ

16. με V: μοι O B W
**25**, 3. ἐκείνου Martinius ex Platone: ἐκεῖνος codd.  15. ἐμαυτοῦ V (del. Boulenger): ἐμαυτῷ O B W  16. ὅς $B^{pc}$: αὐτός V O W et $B^{ac}$  18. ἀποβλέποντα: βλέποντα V  20. μὲν ante γὰρ add. B W  21. καὶ[1] om. B W  23. <ἢ> Cobet

sciai persuadere, e ora non posso cambiare, pur desiderandolo spesso; mi rimprovero, comunque, di non concedere piena impunità a tutte le ingiustizie; da Platone mi sovvengono i pensieri esposti dall'ospite ateniese.

25. « Certo è degno di onore chi non commette ingiustizia, ma è degno di onore più del doppio del primo chi non permette agli ingiusti di recare ingiustizia: il primo infatti vale per uno solo, il secondo per molti altri, rivelando ai magistrati l'ingiustizia altrui. Chi con tutte le sue forze aiuta i magistrati a punire, l'uomo grande in città e perfetto, questi sia proclamato campione di virtù. Bisogna fare lo stesso elogio anche della saggezza, della temperanza e di quanti altri beni uno ha acquisito, e che non può tenere solo per sé, ma deve partecipare anche agli altri. » Il mio precettore mi insegnava tutto ciò, credendo che sarei rimasto un privato; e infatti non previde questa sorte poi inviatami da Zeus, alla quale il dio adesso mi ha portato ed eletto. Io, che mi vergogno come imperatore di valere meno di un privato, senza accorgermene e senza che fosse necessario vi ho partecipato la mia selvatichezza. E un'altra delle leggi di Platone, inducendomi a riflettere su me stesso, ha fatto sì che vi fossi odioso: quella che dice che i governanti e gli anziani debbono esercitare moderazione e rispetto, affinché le masse si modellino guardando a essi. Poiché ora, dunque, sono io solo, o piuttosto con pochi, a esercitare questo principio, è accaduto il contrario, e non a torto me ne viene biasimo. Siamo infatti in sette, ospiti presso < di voi e nuovi venuti; c'è anche un solo vostro cittadino, caro a Hermes e a me, valente facitore di discorsi; con nessuno intratteniamo commercio, non percorriamo altra via se non quella che conduce verso i templi degli dei, di rado e

25, 1 sq. Plat. *Leg.* V 730 d e    16 sq. Cf. Plat. *Leg.* V 729 b sq.

25 θέατρα· πεποιημένοι τὸ δυσκλεέστατον τῶν ἔργων καὶ ἐπο- d
νείδιστον τοῦ βίου τέλος (ἐπιτρέψουσί μοι πάντως οἱ τῶν
Ἑλλήνων σοφοὶ φάναι τι τῶν παρ' ὑμῖν ἐπιπολαζόντων, οὐ
γὰρ ἔχω πῶς ἂν αὐτὸ μᾶλλον ἐνδειξαίμην), ἐπὶ τῆς μεσι-
τείας αὐτοὺς ἐτάξαμεν, οὕτω περὶ πολλοῦ ποιούμεθα τὸ προ-
30 σκρούειν ὑμῖν καὶ ἀπεχθάνεσθαι, δέον ἀρέσκειν καὶ θω-
πεύειν.

**26.** « Ὁ δεῖνα ἐβιάσατο τὸν δεῖνα, » – « τί τοῦτο, ὦ μῶ-
ρε, πρὸς σέ; κοινωνεῖ<ν> ἐξὸν μετ' εὐνοίας τῶν ἀδικημάτων,
ἀφεὶς τὸ κέρδος, ἔχθραν ἐπαναιρῇ, καὶ τοῦτο ποιῶν ὀρθῶς 355
οἴει ποιεῖν καὶ φρονεῖν ὑπὲρ τῶν σεαυτοῦ; λογίσασθαι ἐχρῆν
5 ὅτι τῶν μὲν ἀδικημάτων οὐδεὶς αἰτιᾶται τοὺς ἄρχοντας, ἀλλὰ
τὸν ἀδικήσαντα, ὁ δὲ ἀδικῶν εἶτα εἰργόμενος, ἀφεὶς μέμ-
φεσθαι τὸν ἀδικούμενον, εἰς τοὺς ἄρχοντας τρέπει τὸ ἄχθος.
Ἐξὸν οὖν ὑπὸ τῆς εὐλογιστίας ταύτης ἀπέχεσθαι μὲν τοῦ τὰ
δίκαια ποιεῖν ἀναγκάζειν, ἐπιτρέψαι δὲ ἑκάστῳ πράττειν ὅ b
10 τι ἂν ἐθέλῃ καὶ δυνατὸς ᾖ (τὸ γὰρ τῆς πόλεως ἦθος οἶμαι
τοιοῦτόν ἐστιν, ἐλεύθερον λίαν, σὺ δὲ οὐ ξυνείς), ἄρχεσθαι
αὐτοὺς μετὰ φρονήσεως ἀξιοῖς. οὐ δὲ ἀπέβλεψας ὅση καὶ
μέχρι τῶν ὄνων ἐστὶν ἐλευθερία παρ' αὐτοῖς καὶ τῶν καμή-
λων; ἄγουσί τοι καὶ ταύτας οἱ μισθωτοὶ διὰ τῶν στοῶν
15 ὥσπερ τὰς νύμφας· οἱ γὰρ ὑπαίθριοι στενωποὶ καὶ αἱ πλα-
τεῖαι τῶν ὁδῶν οὐκ ἐπὶ τούτῳ δήπου πεποίηνται, τῷ χρῆ-
σθαι αὐταῖς τοὺς κανθηλίους, ἀλλ' ἐκεῖναι μὲν αὐτὸ δὴ τοῦτο c
κόσμου τινὸς ἕνεκα πρόκεινται καὶ πολυτελείας, χρῆσθαι δὲ
ὑπ' ἐλευθερίας οἱ ὄνοι βούλονται ταῖς στοαῖς, εἴργει δὲ

25-9. recte interpretatur Thillet, nam τι τῶν παρ' ὑμῖν ἐπιπολαζόντων non praecedens τοῦ βίου τέλος, ut opinantur plerique, respicit, sed subsequens « μεσιτεία », cuius notionem apud Christianos pervulgatam (cf. Kittel-Friedrich, *Grande lessico* etc. VII 1971, p. 163) Iulianus commemorat invitus 27. παρ' ὑμῖν codd.: παρ' ἡμῖν Martinius, prob. Lacombrade 27-30. ἐπιπολαζόντων - ὑμῖν om. B
**26,** 2. suppl. Petavius 11. post ξυνείς distinguendum censet Prato, non post λίαν, ut putant edd. 19. ὑπ': ὑπὲρ V

non tutti ci rechiamo nei teatri. Poiché ci siamo posti come scopo di vita l'attività più ingloriosa e biasimevole (i saggi della Grecia mi permetteranno certo di pronunciare un termine consueto presso di voi; infatti, non saprei come indicarla meglio), ci siamo disposti alla mediazione, tanto teniamo in conto lo scontrarci con voi ed il ricavarne odio, mentre bisognerebbe compiacervi e adularvi.

**26.** « Il tale ha fatto torto a un tale. » « E tu che c'entri, stupido? Potevi associarti ai suoi misfatti traendone simpatia, e invece perdi il guadagno, acquisti inimicizie; e, comportandoti così, pensi di comportarti bene e di badare ai tuoi interessi? Bisognava calcolare che nessuno incolpa dei misfatti i governanti, ma chi li ha commessi; inoltre, chi è trattenuto dal compiere misfatti, rinunciando a prendersela con la vittima, volge l'odio contro i governanti. Dunque, mentre con questo ragionamento avveduto potevi astenerti dal costringere ad agire secondo giustizia e permettere a ognuno di fare quanto voleva e poteva (penso, infatti, che questa è la natura della città, essere straordinariamente libera), tu invece non lo capisci, e pensi di governarli secondo saggezza. Non hai notato quanta libertà c'è qui persino per gli asini e i cammelli? Chi li noleggia li conduce per i portici, come spose; infatti, i vicoli scoperti e le strade spaziose non sono fatti per quest'uso, per essere percorsi dai somari, ma sono lì appunto per un qualche ornamento e lusso; in nome della libertà gli asini vogliono usare i portici, nessuno impedisce loro nulla, per non privarli

26, 18 sq. Cf. Plat. *Resp.* 563 c

20 αὐτοὺς οὐδεὶς οὐδενός, ἵνα μὴ τὴν ἐλευθερίαν ἀφέληται· οὕτως ἡ πόλις ἐστὶν ἐλευθέρα. Σὺ δὲ ἀξιοῖς τοὺς ἐν αὐτῇ νεανίσκους ἄγειν ἡσυχίαν καὶ μάλιστα μὲν φρονεῖν ὅ τι σοι φίλον, εἰ δὲ μή, φθέγγεσθαι ὅσων ἂν ἡδέως ἀκούσαις. Οἱ δὲ ὑπ' ἐλευθερίας εἰώθασι κωμάζειν, ἀεὶ μὲν ἐπιεικῶς αὐτὸ
25 ποιοῦντες, ἐν δὲ ταῖς ἑορταῖς πλέον. »

27. Ἔδωκάν ποτε τῶν τοιούτων σκωμμάτων Ῥωμαίοις d Ταραντῖνοι δίκας, ὅτι μεθύοντες ἐν τοῖς Διονυσίοις ὕβρισαν αὐτῶν τὴν πρεσβείαν. Ὑμεῖς δέ ἐστε τῶν Ταραντίνων τὰ πάντα εὐδαιμονέστεροι, ἀντὶ μὲν ὀλίγων ἡμερῶν ὅλον εὐπα-
5 θοῦντες ἐνιαυτόν, ἀντὶ δὲ τῶν ξένων πρέσβεων εἰς αὐτοὺς ἐξυβρίζοντες τοὺς ἄρχοντας καὶ τούτων εἰς τὰς ἐπὶ τοῦ γενείου τρίχας καὶ τὰ ἐν τοῖς νομίσμασι χαράγματα. Εὖ γε, 356 ὦ πολῖται σώφρονες, οἵ τε παίζοντες τὰ τοιαῦτα καὶ οἱ τῶν παιζόντων ἀποδεχόμενοι καὶ ἀπολαύοντες. Δῆλον γάρ, ὅτι
10 τοῖς μὲν ἡδονὴν παρέχει τὸ λέγειν, τοὺς δὲ τὸ ἀκροᾶσθαι τῶν τοιούτων σκωμμάτων εὐφραίνει. Ταύτης ὑμῖν ἐγὼ τῆς ὁμονοίας συνήδομαι, καὶ εὖ γε ποιεῖτε μία δὴ πόλις ὄντες τὰ τοιαῦτα, ὡς ἐκεῖνό γε οὐδαμοῦ σπουδαῖον οὐδὲ ζηλωτὸν εἴργειν καὶ κολάζειν τῶν νέων τὸ ἀκόλαστον. Παραιρεῖσθαι b
15 γάρ ἐστι καὶ ἀποθραύειν τῆς ἐλευθερίας τὸ κεφάλαιον, εἴ τις ἀφέλοιτο τοῦ λέγειν καὶ πράττειν ὅ τι βούλονται τοὺς ἀνθρώπους. Ὀρθῶς οὖν ὑμεῖς τοῦτο εἰδότες, ὅτι δεῖ τὰ πάντα ἐλευθέρους εἶναι, πρῶτον ἐπετρέψατε ταῖς γυναιξὶν ἄρχειν αὐτῶν, ἵνα ὑμῖν ὦσι λίαν ἐλεύθεραι καὶ ἀκόλαστοι,
20 εἶτα ἐκείναις ξυνεχωρήσατε ἀνάγειν τὰ παιδία, μή ποτε ὑμῖν ἀρχῆς πειρώμενα τραχυτέρας ἔπειτα ἀποφανθῇ δοῦλα, καὶ γενόμενα μειράκια πρῶτον αἰδεῖσθαι διδαχθῇ τοὺς πρε- c σβυτέρους, ὑπὸ δὲ τῆς οὕτω κακῆς συνηθείας εὐλαβέστερα γένηται πρὸς τοὺς ἄρχοντας, καὶ τέλος οὐκ εἰς ἄνδρας, ἀλλ'

23. ὅσων V O et (sed α suprascr.) W: ὅσα B
27, 6. ἐξυβρίζοντες: ἐνυβρίζ- OBW 12. δὴ Hertlein: ἡ codd.

della libertà: in tal modo la città è libera. Tu pretendi che in essa i giovani se ne stiano tranquilli e soprattutto pensino come a te piace, o urlino almeno quanto ti è gradito ascoltare. Costoro invece, in grazia della libertà sono usi a far baldoria, sempre quanto basta, di più nelle feste. »

**27.** Un tempo i Tarentini pagarono ai Romani la colpa di simili scherni, poiché ubriachi, durante le feste dionisiache, avevano offeso la loro ambasceria. Voi in tutto siete più beati dei Tarentini: invece di pochi giorni, fate bella vita tutto l'anno, invece che a ambasciatori stranieri recate oltraggio a chi vi governa, ai peli della loro barba e alle loro immagini sulle < monete. Bravi, o saggi cittadini, sia voi che fate questi scherzi, sia voi che accogliete e applaudite chi scherza così: è chiaro che, se gli uni prendono piacere a dirli, gli altri godono ad ascoltare simili scherni. Mi compiaccio con voi di questa concordia e fate bene ad essere in queste cose una sola città, dal momento che non è né dignitoso né apprezzabile frenare e punire l'intemperanza dei giovani. Se si impedisce agli uomini di dire e di compiere ciò che vogliono, è come abolire ed infrangere il caposaldo della libertà. Dunque voi, ben coscienti di questo, che in tutto bisogna essere liberi, dapprima consentiste alle donne di governarsi da sole, affinché diventassero molto libere e prive di ogni freno, poi avete affidato loro l'educazione dei fanciulli: per timore che, sperimentando la vostra disciplina troppo rigida, manifestassero in seguito un'anima servile e, divenuti grandi, imparassero per prima cosa a rispettare i più anziani, e quindi per questa tanto cattiva abitudine divenissero troppo timorati verso i governanti ed infine, riducen-

27, 1 sq. Cf. Dion. Hal. *Ant. Rom. Exc.* XIX 5 p. 2339 sq.; Appian. *Samn.* VII 4 sqq. (I 36 Viereck-Ross); Dio Cass. fr. 39,5 sq. *al.* 6 sq. Vid. supra, ad 3,3

25 εἰς ἀνδράποδα τελέσαντες καὶ γενόμενοι σώφρονες καὶ ἐπιει-
κεῖς καὶ κόσμιοι λάθωσι διαφθαρέντες παντάπασι. Τί οὖν
αἱ γυναῖκες; ἐπὶ τὰ σφέτερα σεβάσματα ἄγουσιν αὐτὰ δι'
ἡδονῆς, ὃ δὴ μακαριώτατον εἶναι φαίνεται καὶ πολυτίμητον
οὐκ ἀνθρώποις μόνον, ἀλλὰ καὶ θηρίοις. Ἔνθεν οἶμαι συμ- d
30 βαίνει μάλα ὑμῖν εὐδαίμοσιν εἶναι πᾶσαν ἀρνουμένοις δου-
λείαν, ἀπὸ τῆς εἰς τοὺς θεοὺς πρῶτον, εἶτα τοὺς νόμους καὶ
τρίτον τοὺς νομοφύλακας ἡμᾶς. Ἄτοποί τε ἂν εἴημεν ἡμεῖς,
εἰ τῶν θεῶν περιορώντων οὕτως ἐλευθέραν τὴν πόλιν καὶ
οὐκ ἐπεξιόντων, ἀγανακτοίημεν καὶ χαλεπαίνοιμεν. Εὖ γὰρ
35 ἴστε ὅτι καὶ ταύτης ἡμῖν ἐκοινώνησαν οἱ θεοὶ τῆς ἀτιμίας 357
παρὰ τῇ πόλει.

**28.** « Τὸ Χῖ, » φησίν, « οὐδὲν ἠδίκησε τὴν πόλιν οὐδὲ
τὸ Κάππα. » Τί μέν ἐστι τοῦτο τῆς ὑμετέρας σοφίας τὸ
αἴνιγμα ξυνεῖναι χαλεπόν, τυχόντες δὲ ἡμεῖς ἐξηγητῶν ἀπὸ
τῆς ὑμετέρας πόλεως ἐδιδάχθημεν ἀρχὰς ὀνομάτων εἶναι τὰ
5 γράμματα, δηλοῦν δὲ ἐθέλειν τὸ μὲν Χριστόν, τὸ δὲ Κων-
στάντιον. Ἀνέχεσθε οὖν μου λέγοντος μετὰ παρρησίας. Ἓν b
μόνον ὑμᾶς ὁ Κωνστάντιος ἠδίκησεν, ὅτι με καίσαρα ποιή-
σας οὐκ ἀπέκτεινεν· ὡς τά γε ἄλλα ὑμῖν μόνοις ἐκ πάντων
Ῥωμαίων πολλῶν δοῖεν οἱ θεοὶ [τῶν] Κωνσταντίων πειρα-
10 θῆναι, μᾶλλον δὲ τῶν ἐκείνου φίλων τῆς πλεονεξίας. Ἐμοὶ
γὰρ ὁ ἀνὴρ καὶ ἀνεψιὸς ἐγένετο καὶ φίλος. Ἐπεὶ δὲ καὶ πρὸ
τῆς φιλίας εἵλετο τὴν ἔχθραν, εἶτα ἡμῖν οἱ θεοὶ τὸν πρὸς
ἀλλήλους ἀγῶνα λίαν ἐβράβευσαν φιλανθρώπως, ἐγενόμην
αὐτῷ πιστότερος φίλος ἢ προσεδόκησεν ἕξειν με πρὶν ἐχθρὸν c
15 γενέσθαι. Τί οὖν οἴεσθέ με τοῖς ἐκείνου λυπεῖν ἐγκωμίοις,
ὃς ἄχθομαι τοῖς λοιδορουμένοις αὐτῷ; Χριστὸν δὲ ἀγαπῶν-

27. σφέτερα om. V 35. καὶ om. O B W
**28,** 1. φησίν (η in ras. B) codd., defendit Prato: φασίν Hertlein, prob. edd., sed cf. ex. gr. *Or.* 8 p. 123, 9 Rochefort, *Or.* 11 p. 121, 2 Lacombrade al., ubi φησί pro φασί habent codd., frustra ab Hertlein correctum. Ad rem vid. Blass-Debr. par. 130, 3 9. exp. Hertlein 11. καί[2] om. O B W, quod probat Hertlein (et Lacombrade) 14. ἐχθρὸν: ἐχθρὸς Boulenger, fortasse recte, cf. Russo ad l.

dosi non a uomini ma a schiavi, divenuti saggi, onesti e prudenti, senza accorgersene fossero completamente rovinati. Dunque, cosa fanno le donne? Li attirano ai loro stessi culti attraverso il piacere, ciò che sembra essere la cosa più beata ed apprezzabile non solo per gli uomini, ma anche per gli animali selvatici. Quindi, penso, vi accade di essere molto felici rifiutando ogni schiavitù, in primo luogo verso gli dei, poi verso le leggi, e in terzo luogo verso di noi, custodi delle < leggi. Da parte nostra, saremmo davvero singolari se, mentre gli dei permettono che la città sia così libera e non la puniscono, noi ci abbandonassimo alla collera e allo sdegno. Sapete bene che gli dei condividono lo stesso disprezzo che noi riceviamo in questa città.

**28.** « Il *Chi* » si dice « non recò mai torto alla città, e neppure il *Kappa.* » Quale sia questo enigma della vostra sottigliezza è difficile da capire; tuttavia, ci siamo imbattuti in alcuni esegeti della vostra città e abbiamo appreso che le lettere sono iniziali di nomi e che vogliono indicare da un lato Cristo, dall'altro Costanzo. Concedetemi, dunque, di parlare in piena libertà. Un torto solo Costanzo ve l'ha fatto, di avermi creato Cesare e di non avermi ucciso; quanto al resto, a voi soli fra tutti i Romani concedano gli dei di sperimentare molti Costanzi, e in più l'avidità dei suoi amici. Quest'uomo, infatti, mi era cugino e amico. Quando preferì l'ostilità all'amicizia – in seguito, gli dei molto benevolmente decisero a nostro favore il contrasto che ci opponeva –, gli fui amico più fedele < di quanto non si aspettasse di avermi, prima che gli divenissi nemico. Dunque, perché pensate che i suoi elogi mi diano fastidio, se mi adiro contro quanti lo offendono? Amando Cri-

τες ἔχετε πολιοῦχον ἀντὶ τοῦ Διὸς καὶ τοῦ Δαφναίου καὶ
τῆς Καλλιόπης, ἣ τὸ σόφισμα ὑμῶν ἀπεγύμνωσεν. Ἐμισηνοὶ
Χριστὸν ἐπόθουν οἱ πῦρ ἐμβαλόντες τοῖς τάφοις τῶν
20 Γαλιλαίων; ἐλύπησα δὲ ἐγὼ τίνας Ἐμισηνῶν πώποτε; ὑμῶν
μέντοι πολλοὺς καὶ ὀλίγου δέω φάναι πάντας, τὴν βουλήν, d
τοὺς εὐπόρους, τὸν δῆμον. Ὁ μὲν γὰρ δῆμος ἄχθεταί μοι
τῷ πλείστῳ μέρει, μᾶλλον δὲ ἅπας ἀθεότητα προελόμενος,
ὅτι τοῖς πατρίοις ὁρᾷ τῆς ἁγιστείας θεσμοῖς προσκείμενον,
25 οἱ δὲ δυνατοὶ κωλυόμενοι πολλοῦ πάντα πωλεῖν ἀργυρίου,
πάντες δὲ ὑπὲρ τῶν ὀρχηστῶν καὶ τῶν θεάτρων, οὐχ ὅτι
τοὺς ἄλλους ἀποστερῶ τούτων, ἀλλ' ὅτι μέλει μοι τῶν
τοιούτων ἧττον ἢ τῶν ἐν τοῖς τέλμασι βατράχων. Εἶτα οὐκ 358
εἰκότως ἐμαυτοῦ κατηγορῶ τοσαύτας ἀπεχθείας λαβὰς παρα-
30 σχόντος;

29. Ἀλλὰ ὁ Ῥωμαῖος Κάτων, ὅπως μὲν ἔχων πώγωνος
οὐκ οἶδα, παρ' ὀντιναοῦν δὲ τῶν ἐπὶ σωφροσύνῃ καὶ μεγαλο-
ψυχίᾳ καὶ τὸ μέγιστον ἀνδρείᾳ μέγα φρονούντων ἄξιος ἐπαι-
νεῖσθαι, προσιὼν τῇδε τῇ πολυανθρώπῳ καὶ τρυφερᾷ καὶ
5 πλουσίᾳ πόλει, τοὺς ἐφήβους ἰδὼν ἐν τῷ προαστείῳ μετὰ
τῶν ἀρχόντων ἐσταλμένους ὡς ἐπί τινα δορυφορίαν, ἐνόμισεν b
αὐτοῦ χάριν ὑμῶν τοὺς προγόνους τὴν παρασκευὴν πᾶσαν
πεποιῆσθαι· καὶ θᾶσσον ἀποβὰς τοῦ ἵππου, προῆγεν ἅμα καὶ
πρὸς τοὺς προλαβόντας τῶν φίλων δυσχεραίνων ὡς μηνυτὰς
10 γενομένους αὐτοῖς, ὅτι Κάτων προσάγει, καὶ ἀναπείσαντας
ἐκδραμεῖν. Ὄντος δὲ ἐν τοιούτοις αὐτοῦ καὶ διαποροῦντος
ἠρέμα καὶ ἐρυθριῶντος, ὁ γυμνασίαρχος προσδραμών· « Ὦ
ξένε, » ἔφη, « ποῦ Δημήτριος; » ἦν δὲ οὗτος ἀπελεύθερος c
Πομπηίου, κεκτημένος οὐσίαν πολλὴν πάνυ· μέτρον δὲ αὐτῆς

23. προελόμενος: προσελόμενος V  24. προσκείμενον: προκείμενον V  27. ἄλλους ἀποστερῶ τούτων in pagina extrema litteris maioribus scripsit W, hinc usque ad 40, 7 ἐμὰ desinens  29. τοσαύτας Reiske: τοσαύτης codd.
29, 2. ὀντιναοῦν O B: ὡντινοῦν V ὀντινοῦν Reiske, prob. edd.  3. μέγα om. V  6. ὡς om. O B  8. προῆγεν: προσῆγεν V | καὶ om. B  9. πρὸς om. O B  10. προσάγει: προάγει O

sto, lo avete come protettore della città, al posto di Zeus, del dio di Dafne, e di Calliope, che ha svelato il vostro intrigo. Forse amavano Cristo gli Emeseni che hanno dato fuoco alle tombe dei Galilei? E io ho mai molestato qualcuno degli abitanti di Emesa? Di voi invece ne ho molestati molti, debbo dire quasi tutti: il senato, i ricchi, il popolo. Il popolo infatti, che in massima parte, o piuttosto nella sua totalità, ha scelto l'ateismo, mi detesta, poiché mi vede fedele ai comandamenti della religione patria; i ricchi perché gli impedisco di vendere ogni cosa a caro prezzo; tutti per i ballerini e gli spettacoli, non perché ne privi gli altri, ma perché mi preoccupo di queste cose meno dei ranocchi nelle paludi. Non è dunque naturale che accusi me stesso, se vi ho dato tanti motivi d'odio?

**29.** Tuttavia, il romano Catone – non so come stesse a barba, ma certo era degno di lode a confronto di chiunque vada orgoglioso per saggezza, magnanimità e soprattutto per valore –, quando giunse in questa città popolosa, voluttuosa e ricca, quando vide nel suburbio gli efebi mandati con i magistrati come per fargli una qualche scorta, credette che i vostri antenati avessero fatto tutti questi preparativi in suo onore; scese subito da cavallo e avanzò, irritato con gli amici che, precedendolo presso costoro, avevano annunciato agli abitanti che Catone arrivava e li avevano indotti a farglisi incontro. Mentre lui aveva questi pensieri, un po' imbarazzato e rosso in viso, il ginnasiarca, accorrendo, disse: « Straniero, dov'è Demetrio? ». Costui era un liberto di Pompeo e aveva accumulato una fortuna immensa. Se desiderate sapere a quanto

**28**, 17 sq. Cf. Liban. *Or.* I 102 18 sq. Cf. Theodor. *Hist. eccl.* III 7, 5; Philostorg. VII 33, p. 229, 4 Bidez-Hansen 27. Cf. Aristoph. *Ran.* 257; Suida, *s. vv.* μέλει et τέλμα

**29**, 1 sqq. Cf. Plut. *Cat. min.* 13; *Pomp.* 40

15 εἰ ποθεῖτε μαθεῖν (οἶμαι γὰρ ὑμᾶς ἐκ πάντων τῶν λεγομένων πρὸς ταύτην μάλιστα ὡρμῆσθαι τὴν ἀκοήν), ἐγὼ τὸν εἰπόντα φράσω. Δαμοφίλῳ τῷ Βιθυνῷ πεποίηται συγγράμματα τοιαῦτα, ἐν οἷς δρεπόμενος ἐκ τῶν πολλῶν εἰργάσατο λόγους ἡδίστους νέῳ φιληκόῳ καὶ πρεσβυτέρῳ· φιλεῖ γὰρ τὸ γῆρας d
20 ἐπανάγειν αὖθις εἰς τὴν τῶν νέων φιληκοΐαν τοὺς ἀφηλικεστέρους· ὅθεν οἶμαι συμβαίνει νέους καὶ πρεσβύτας ἐξ ἴσης εἶναι φιλομύθους. Εἶεν. Ὁ δὲ δὴ Κάτων ὅπως ἀπήντησε τῷ γυμνασιάρχῳ βούλεσθε φράσω; μή με λοιδορεῖν ὑπολάβητε τὴν πόλιν· οὐκ ἔστιν ὁ λόγος ἐμός. Εἴ τις ἀφῖκται
25 περιφερομένη καὶ εἰς ὑμᾶς ἀκοὴ Χαιρωνέως ἀνδρὸς ἐκ τοῦ φαύλου γένους, ὃ δὴ λέγεται παρὰ τῶν ἀλαζόνων φιλόσοφον· 359 οὗ δὴ καὶ αὐτὸς οὐκ ἐφικόμην μέν, ηὐξάμην δὲ ὑπὸ ἀμαθίας κοινωνῆσαι καὶ μετασχεῖν. Ταῦτα οὖν ἐκεῖνος ἔφρασεν, ὡς ὁ Κάτων ἀπεκρίνατο μὲν οὐθέν, βοήσας δὲ μόνον οἷά τις
30 ἔμπληκτος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος· « Ὦ τῆς κακοδαίμονος πόλεως » ἀπιὼν ᾤχετο.

30. Μὴ δὴ θαυμάσητε, τοῦτο εἰ καὶ ἐγὼ νυνὶ πάσχω πρὸς ὑμᾶς, ἀνὴρ ἀγριώτερος ἐκείνου καὶ θρασύτερος τοσούτῳ καὶ αὐθαδέστερος, ὅσον οἱ Κελτοὶ Ῥωμαίων. Ὁ μὲν γὰρ b ἐκεῖσε τεχθεὶς ἐγγὺς ἦλθε γήρως ἅμα τοῖς πολίταις τρεφό-
5 μενος· ἐμοὶ δὲ Κελτοὶ καὶ Γερμανοὶ καὶ δρυμὸς Ἑρκύνιος ἔμελεν ἄρτι πρῶτον εἰς ἄνδρας τελοῦντι, καὶ διέτριψα πολὺν ἤδη χρόνον, ὥσπερ τις κυνηγέτης ἀγρίοις ὁμιλῶν καὶ συμπλεκόμενος θηρίοις, ἤθεσιν ἐντυγχάνων οὔτε θωπεύειν οὔτε c κολακεύειν εἰδόσιν, ἁπλῶς δὲ καὶ ἐλευθέρως ἐκ τοῦ ἴσου
10 πᾶσι προσφέρεσθαι. Γέγονεν οὖν μοι μετὰ τὴν ἐκ παίδων τροφὴν ἥ τε ἐν μειρακίοις ὁδὸς διὰ τῶν Πλάτωνος καὶ

18. τῶν fortasse delendum, cf. 28, 9 | ‹βίβλων› πολλῶν dubit. Hertlein ‹βίων› πολλῶν Russo 26. παρὰ V: περὶ O B
30, 2-3. ἐκείνου ... τοσούτῳ om. V 6. ἄνδρας: ἄνδρα V 7. ἀγρίοις: ἄγριος V | ὁμιλῶν V: πολεμῶν O B

ammontasse (penso, infatti, che di tutto quanto vi vado dicendo, a questo soprattutto drizziate l'ascolto), vi dirò chi lo racconta. Damofilo di Bitinia ha composto certi scritti dove, spigolando da molti autori, ha costruito racconti gradevolissimi per i giovani avidi di ascoltare e per i vecchi; la vecchiaia, infatti, ama ricondurre gli anziani alla curiosità dei giovani; di qui, penso, accade che giovani e vecchi siano ugualmente amanti dei racconti. Ma lasciamo perdere. Volete che vi dica come rispose Catone al ginnasiarca? Non sospettate che insulti la città; il racconto non è mio. Può darsi che anche presso di voi sia giunta la fama diffusa di un uomo di Cheronea, di quella stirpe da niente che presso i ciarlatani è detta dei filosofi; se io non sono pervenuto fino ad essa, per stupidità ho cercato di farne parte e di aggregarmi. Quello racconta, dunque, che Catone non rispose ma che, gridando solo come uno spiritato e un pazzo: « Oh, che città sciagurata! », se ne scappò via in fretta.

30. Non meravigliatevi se anch'io, ora, provo lo stesso nei vostri confronti, io tanto più selvaggio di lui, più duro e più testardo, quanto i Celti lo sono dei Romani. Egli infatti giunse a vecchiaia crescendo con i suoi concittadini, là dove era nato; io invece, appena son diventato adulto, ho avuto a che fare con i Celti, i Germani e la foresta Ercinia, vi ho passato lungo tempo come un cacciatore che si scontra e si azzuffa con animali selvatici, imbattendomi in caratteri che non conoscono né lusinghe né adulazioni, ma il trattare tutti da pari a pari semplicemente e con libertà. Dopo l'educazione da bambino, mi è apparsa in gioventù la via che passa attraverso le opere di

17. Cf. Suida, *s. v.* Δαμόφιλος
30, 10. Cf. Liban. *Or.* XV 28

Ἀριστοτέλους λόγων οὐδαμῶς ἐπιτηδεία δήμοις ἐντυγχάνειν [καὶ] ὑπὸ τρυφῆς <οἰομένοις> εὐδαιμονεστάτοις εἶναι, ἥ τε ἐν ἀνδράσιν αὐτουργία παρὰ τοῖς μαχιμωτάτοις καὶ θυμι-
15 κωτάτοις τῶν ἐθνῶν, ὅπου τὴν γαμηλίαν Ἀφροδίτην καὶ τὸν μεθυδότην Διόνυσον γάμου τε ἕνεκα καὶ παιδοποιίας οἴνου τε ὁπόσης ἑκάστῳ δυνατὸν πόσεως ἴσασι μόνον. d Ἀσέλγεια δὲ οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς θεάτροις οὐδὲ ὕβρις, οὔτε ἕλκει τις εἴσω τῆς σκηνῆς τὸν κόρδακα.

31. Λέγεταί τοι μικρῷ πρόσθεν ὡς ἐνθένδε ἐκεῖσέ τις Καππαδόκης φυγάς, ἐν τῇ παρ' ὑμῖν τραφεὶς πόλει παρὰ τῷ χρυσοχόῳ (γνωρίζετε δήπουθεν ὃ λέγω), μαθὼν ὅπου καὶ ἔμαθεν ὡς οὐ δέον ὁμιλεῖν γυναιξί, μειρακίοις δὲ ἐπιχει-
5 ρεῖν, οὐκ οἶδα ὁπόσα ἐνθάδε δράσας καὶ παθών, ἐπειδὴ παρὰ 360 τὸν ἐκεῖσε βασιλέα πρῴην ἀφίκετο, μνήμῃ τῶν τῇδε πολλοὺς μὲν ὀρχηστὰς αὐτοῖς ἐπαγαγεῖν, ἄλλα δὲ τὰ ἐντεῦθεν ἀγαθὰ τοιαῦτα, καὶ δὴ <καὶ> τέλος ὡς ἐνεδέησεν ἔτι κοτυλιστοῦ (τοῦτο δὲ ὑμεῖς ἴστε πρὸς τῷ ἔργῳ τὸ ὄνομα) καὶ
10 τοῦτον ἐνθένδε ἐκάλει πόθῳ καὶ ἔρωτι τῆς σεμνῆς παρ' ὑμῖν διαίτης. Οἱ Κελτοὶ δὲ τὸν μὲν κοτυλιστὴν ἠγνόησαν (ἐδέξατο γὰρ αὐτὸν αὐτίκα τὰ βασίλεια), τοὺς ὀρχηστὰς δὲ b ἐπιτραπέντας ἐν τῷ θεάτρῳ τὴν τέχνην *** εἴασαν, οἰόμενοι τοῖς νυμφολήπτοις αὐτοὺς ἐοικέναι. Καὶ ἦν αὐτοῖς ἐκεῖ
15 παραπλησίως ἐμοὶ καταγελαστότατον τὸ θέατρον· ἀλλ' οἱ μὲν

12-3. ἐπιτηδεία ... εἶναι textum statuimus ex Russo: ἐπιτηδείων <τρυφῶσις> δήμοις ἐντυγχάνειν καὶ ὑπὸ τρυφῆς εὐδαιμονεστάτοις <οἰομένοις> εἶναι Reiske ἐπιτηδείων δήμοις ἐντυγχάνειν οἰομένοις ὑπὸ τρυφῆς εὐδαιμονεστάτοις εἶναι Hertlein 12. ἐπιτηδεία: ἐπιτηδείῳ B, acceperunt edd. (et Bidez) 13. εὐδαιμονεστάτοις: εὐδαιμονεστάτῳ O B, retinuerunt Bidez, Lacombrade 18. οὔτε codd., defendit Russo: οὐδὲ Martinius, prob. edd.

31, 1. ὡς del. Russo: ἰὼν coni. Hertlein, sed de ὡς (vel ὅτι) cum infin. (i. e. ἐπαγαγεῖν) vid. Kühner-Gerth II 2 p. 357 sq. et Blass-Debr. par. 397, 6. cf. etiam 8, 11 sq. cum adn. 3. ὃ codd. defendit Prato, cf. infra ἴστε πρὸς τῷ ἔργῳ τὸ ὄνομα et *Epist.* 79 p. 85, 23 sq. Bidez γνωρίζεις δήπουθεν ὃ λέγω: ὃν Martinius, prob. edd. 4. καὶ om. Marc. 251, quod probat Russo 7. ἐπαγαγεῖν V: ἀπαγ- O B ἐπήγαγε dubit. Lacombrade, servato ὡς, vid. ad lin. 1 | ἄλλα Hertlein (olim πολλὰ δὲ ἄλλα fortasse rectius): πολλὰ codd. 8. <καὶ> Hertlein | ἐνεδέησεν: ἐδέησεν O

Platone e di Aristotele, assolutamente inadatta a incontrare popoli che pensano di essere i più felici grazie al lusso; da adulto, ho fatto esperienza tra le popolazioni più bellicose e coraggiose, dove Afrodite nuziale e Dioniso che dà ebbrezza si conoscono solo in ragione del matrimonio e del far figli, e di quella quantità di vino che ciascuno è capace di bere. Nei teatri non c'è lascivia o insolenza, nessuno sulla scena che balli il cordace.

31. Si racconta che or non è molto un Cappadoce partì di qui in esilio per quelle regioni, uno educato presso di voi in città a casa dell'orefice (comprendete, certo, di chi parlo). Dopo aver imparato, là dove lo imparò, che non bisogna frequentare donne ma piuttosto metter mano ai giovinetti, dopo che qui ne aveva fatte e ne aveva subite non so quante, recentemente giunse presso il re di quel luogo; memore delle cose di qui, vi fece arrivare molti ballerini e altre piacevolezze di questo tipo; alla fine, poiché mancava ancora di un cotilista (voi lo sapete bene, di cosa si tratti), ne chiamò uno anche laggiù, per nostalgia e affetto di questo vostro costume severo. I Celti non conobbero neppure il cotilista (la reggia infatti lo accolse subito); quanto ai ballerini, che dettero prova della loro arte in teatro, li lasciarono perdere, pensando che assomigliavano a gente colpita da ninfolepsia. E per loro laggiù, come per me, il teatro era cosa ridicolissima; tuttavia, i pochi si burlavano dei

31, 13-4. Cf. Plat. *Phdr.* 238 cd *al.*

ὀλίγοι πολλῶν κατεγέλων, ἐγὼ δὲ ξὺν ὀλίγοις ἐνθάδε γελοῖος ὑμῖν ἅπασι τὰ πάντα φαίνομαι.

**32.** Καὶ οὐκ ἀγανακτῶ τῷ πράγματι. Καὶ γὰρ ἂν εἴην ἄδικος εἰ μὴ <καὶ> τοῖς παροῦσι στέργοιμι, διαφερόντως ἀσπασάμενος ἐκεῖνα. Κελτοὶ μὲν γάρ οὕτω με δι' ὁμοιότητα τρόπων ἠγάπησαν, ὥστε ἐτόλμησαν οὐχ ὅπλα μόνον ὑπὲρ ἐμοῦ λαβεῖν, ἀλλὰ καὶ χρήματα ἔδωκαν πολλά, καὶ παραιτούμενον ὀλίγου καὶ ἐβιάσαντο λαβεῖν, καὶ πρὸς πάντα ἑτοίμως ὑπήκουσαν. Ὃ δὲ δὴ μέγιστον, ἐκεῖθεν εἰς ὑμᾶς ἐφέρετο πολὺ καὶ μέγα τὸ ἐμὸν ὄνομα, καὶ ἐβόων πάντες ἀνδρεῖον, συνετόν, δίκαιον, οὐ πολέμῳ μόνον ὁμιλῆσαι δεινόν, ἀλλὰ καὶ εἰρήνῃ χρήσασθαι δεξιόν, εὐπρόσιτον, πρᾶον· ὑμεῖς δὲ αὐτοῖς ἀντιδεδώκατε νῦν ἐνθένδε πρῶτον μέν, ὅτι παρ' ἐμὲ τὰ τοῦ κόσμου πράγματα ἀνατέτραπται (σύνοιδα δὲ οὐδὲν ἀνατρέπων ἐμαυτῷ οὔτε ἑκὼν οὔτε ἄκων), εἶτα ὡς ἐκ τοῦ πώγωνός μου χρὴ πλέκειν σχοινία, καὶ ὅτι πολεμῶ τῷ Χῖ, πόθος δὲ ὑμᾶς εἴσεισι τοῦ Κάππα.

**33.** Καὶ ὑμῖν γε αὐτὸ οἱ πολιοῦχοι τῆσδε τῆς πόλεως θεοὶ διπλοῦν δοῖεν, ὅτι πρὸς τούτῳ καὶ τὰς ἀστυγείτονας ἐσυκοφαντήσατε πόλεις ἱερὰς καὶ ὁμοδούλους ἐμοί, ὡς δὴ παρ' αὐτῶν εἴη τὰ εἰς ἐμὲ ξυντεθέντα, ὃν εὖ οἶδ' ὅτι φιλοῦσιν ἐκεῖναι μᾶλλον ἢ τοὺς ἑαυτῶν υἱέας, οἳ τὰ μὲν τῶν θεῶν ἀνέστησαν αὐτίκα τεμένη, τοὺς τάφους δὲ τῶν ἀθέων ἀνέτρεψαν πάντας, ὑπὸ τοῦ συνθήματος, ὃ δὴ δέδοται παρ' ἐμοῦ πρῴην, οὕτως ἐπαρθέντες τὸν νοῦν καὶ μετέωροι γενόμενοι τὴν διάνοιαν, ὡς καὶ πλέον ἐπεξελθεῖν τοῖς εἰς τοὺς

**32,** 2. <καὶ> Marc. 251 6. ὀλίγου καὶ Hertlein: ὀλιγάκις V ὀλίγα O et (sed α in ras.) B ὀλίγου Cobet | πρὸς om. O, quod malit Russo 8. πολὺ καὶ μέγα O B, defendit Prato coll. Hdt. 7, 14 et Iulian. *Epist.* 106 p. 184, 10 Bidez; *Epist.* (dub.) 198 p. 225, 2 Bidez: καὶ μέγα om. V, quod probant Cobet alii (nunc etiam Marinone sine ullo argumento)
**33,** 3. ἐμοί O B: παρ' ἐμοί V 5. ἑαυτῶν V B: αὐτῶν O

molti, mentre qui invece io con pochi sembro a voi tutti assolutamente ridicolo.

32. Ma di questo non mi irrito. Ed infatti sarei ingiusto se non mi contentassi del presente dopo aver tanto ammirato quelle abitudini. I Celti, dunque, per somiglianza di carattere mi predilessero a tal punto che non solo per me osarono prendere le armi, ma mi offrirono anche molte ricchezze e, poiché rifiutavo, per poco non mi costrinsero a prenderle con la forza, e in tutto mi ubbidirono prontamente. Ciò che è il massimo, di lì il mio nome giungeva fino a voi grande e potente, e tutti mi proclamavano valoroso, capace, giusto, non solo terribile nello scontro in guerra, ma anche abile nello sfruttare la pace, affabile, mite; di qui, ora, voi avete replicato loro in primo luogo che a causa mia sono state sconvolte le cose del mondo (ho coscienza invece di non sconvolgere nulla, né volontariamente né involontariamente), poi che con la mia barba si debbono intrecciare corde e che muovo guerra al *Chi*, mentre voi rimpiangete il *Kappa*.

33. Gli dei protettori di questa città possano darvelo doppio questo K, poiché oltre a ciò avete calunniato anche le città vicine, sante e insieme a me sottomesse agli dei, sostenendo che da loro proveniva quanto era stato composto contro di me; mentre so bene che quelle mi amano più dei propri figli, i quali hanno subito restaurato i santuari degli dei, hanno rovesciato tutte le tombe degli atei, secondo l'ordine che ho dato di recente, tanto infiammati nella mente ed esaltati nell'animo da volgersi contro gli spregiatori degli dei più di

32, 9-10. Cf. Amm. Marc. XXI 5, 5 13-4. Vid. supra, ad 3, 3
33, 2. Cf. *Paroem. Gr.* II, p. 369, 15 cum adn.; Suida, *s. v.* Κάππα διπλοῦν 5 sq. Cf. Sozomen. V 7, 6 sq.; Philostorg. VII 33, p. 227 Bidez-Hansen; Socrat. III 2, 10 *al.*

10 θεοὺς πλημμελοῦσιν ἢ βουλομένῳ μοι ἦν. Τὰ δὲ ὑμέτερα; πολλοὶ μὲν ἐγειρομένους ἄρτι τοὺς βωμοὺς ἀνέτρεψαν, οὓς ἡ πραότης ἡμῶν ἐδίδαξε μόλις ἡσυχάζειν. Ἐπεὶ δὲ ἀπεπεμψάμεθα τὸν νεκρὸν τῆς Δάφνης, οἱ μὲν ἀφοσιούμενοι τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ἐξ ὑμῶν ἀντέδωκαν τοῖς ὑπὲρ τῶν λειψά-
15 νων ἠγανακτηκόσι τοῦ νεκροῦ τὸ τέμενος τοῦ Δαφναίου θεοῦ, οἱ δὲ εἴτε λαθόντες εἴτε μὴ τὸ πῦρ ἔδειξαν ἐκεῖνο, c τοῖς μὲν ἐπιδημοῦσι τῶν ξένων φρικῶδες, ὑμῶν δὲ τῷ δήμῳ μὲν ἡδονὴν παρασχόν, ὑπὸ δὲ τῆς βουλῆς ἀμεληθέν, καὶ εἰσέτι ἀμελούμενον.

34. Ἐμοὶ μὲν οὖν ἐδόκει καὶ πρὸ τοῦ πυρὸς ἀπολελοιπέναι τὸν νεὼν ὁ θεός, ἐπεσήμηνε γὰρ εἰσελθόντι μοι πρῶτον τὸ ἄγαλμα, καὶ τούτου μάρτυρα καλῶ τὸν μέγαν Ἥλιον πρὸς τοὺς ἀπιστοῦντας. Ὑμᾶς δὲ ὑπομνῆσαι βούλομαι καὶ
5 ἄλλης ἀπεχθείας ἐμῆς, ἔπειτα, ὅπερ εἴωθα ποιεῖν ἐπιεικῶς, d ὀνειδίσαι ἐμαυτῷ καὶ ὑπὲρ ταύτης καὶ κατηγορῆσαι καὶ μέμψασθαι. Δεκάτῳ γάρ που μηνὶ τῷ παρ' ὑμῖν ἀριθμουμένῳ (Λῷον οἶμαι τοῦτον ὑμεῖς προσαγορεύετε) τοῦ θεοῦ τούτου πάτριός ἐστιν ἑορτή, καὶ ἔδει σπουδῇ πρὸς τὴν
10 Δάφνην ἀπαντᾶν. Ἐγὼ μὲν οὖν ἀπὸ τοῦ Κασίου Διὸς ἐπὶ τοῦτο ἔδραμον, οἰόμενος ἐνταῦθα μάλιστα τοῦ πλούτου καὶ τῆς φιλοτιμίας ὑμῶν ἀπολαύσειν. Εἶτα ἀνέπλαττον παρ' ἐμαυτῷ πομπήν, ὥσπερ ὀνείρατα ὁρῶν, ἱερεῖα καὶ σπονδὰς 362 καὶ χοροὺς τῷ θεῷ καὶ θυμιάματα καὶ τοὺς ἐφήβους ἐκεῖ
15 περὶ τὸ τέμενος θεοπρεπέστατα μὲν τὰς ψυχὰς κατεσκευασμένους, λιτῇ δὲ ἐσθῆτι καὶ μεγαλοπρεπεῖ κεκοσμημένους. Ὡς δὲ εἴσω παρῆλθον τοῦ τεμένους, οὔτε θυμιάματα κατέ-

10. τὰ ... ὑμέτερα = ὑμεῖς, cf. Schmid I p. 87; de interrogativo cf. 6, 2 cum adn. 18-9. καὶ εἰσέτι Hertlein: εἰσέτι καὶ codd. εἰσέτι <δὲ> καὶ Reiske, prob. Lacombrade

34, 9. τούτου V B: τοῦδε O 15-6. κατεσκευασμένους V B: παρεσκ- O 16. λιτῇ codd., defendit Prato coll. *Or.* 10 p. 47, 11 sq. Lacombrade τὰ ἱμάτια λιτὰ καὶ σώφρονα: λευκῇ Martinius λινῇ Russo | καὶ = « attamen », cf. Denniston, *Gr. Part.* p. 292, 9 | κεκοσμημένους O: κοσμουμένους V B

quanto io non volessi. Veniamo ora al vostro comportamento; molti, che la nostra mitezza persuase a stento a restarsene tranquilli, abbatterono gli altari appena eretti. Quando noi cacciammo il cadavere da Dafne, alcuni di voi, dopo aver compiuto sacrifici espiatori agli dei, restituirono il santuario del dio di Dafne a quanti erano indignati per i resti del morto; altri invece, di nascosto o no, diedero lo spettacolo di quel famoso incendio, terribile per gli stranieri di passaggio, ma che invece diede tanto piacere al vostro popolo, mentre il senato non se ne preoccupava, e tuttora non se ne preoccupa.

34. Mi sembrava dunque che il dio avesse abbandonato il tempio già prima dell'incendio e infatti, mentre entravo, la statua per la prima volta non mi dette segni: di questo, contro gli increduli, chiamo a testimone il grande Helios. Voglio che vi ricordiate anche di un'altra ragione di ostilità verso di me e quindi, come sempre sono solito fare, passo a ricoprire me stesso di insulti, ad accusarmene e a rimproverarmi. Nel decimo mese del vostro calendario (mi sembra che lo chiamiate *Loos*) cade dunque una festa tradizionale di questo dio e in gran fretta bisognava recarsi a Dafne. Io, quindi, dal tempio di Zeus Casio corsi lì, convinto di poter godere soprattutto allora della vostra ricchezza e magnificenza. Già immaginavo dentro di me la processione, vedendo come in sogno i sacrifici, le libagioni, i cori per il dio, gli incensi e, intorno al santuario, gli efebi con gli animi apprestati alla più pura devozione, adorni con vesti semplici e solenni. Quando entrai dentro il santuario, non trovai né incensi né focaccia né vittima.

12 sq. Cf. Sozomen. V 20, 5 sq.; Philostorg. VII 8, p. 93, 13 sq. et VII 35, p. 231, 8 sq. Bidez-Hansen; Theodoret. *Hist. eccl.* III 10 sq.; Zonar. XIII 12, 39 sq. Amm. Marc. XXII 13, 1
34, 10. Cf. Amm. Marc. XXII 14, 4

λαβον οὔτε πόπανον οὔτε ἱερεῖον. Αὐτίκα μὲν οὖν ἐθαύμασα καὶ ᾤμην ἔξω τοῦ τεμένους εἶναι, περιμένειν δὲ ὑμᾶς, ἐμὲ b
20 δὴ τιμῶντας ὡς ἀρχιερέα, τὸ σύνθημα παρ' ἐμοῦ. Ἐπεὶ δὲ ἠρόμην τί μέλλει θύειν ἡ πόλις ἐνιαύσιον ἑορτὴν ἄγουσα τῷ θεῷ, ὁ ἱερεὺς εἶπεν· « ἐγὼ μὲν ἥκω φέρων οἴκοθεν τῷ θεῷ χῆνα ἱερεῖον, ἡ πόλις δὲ τὰ νῦν οὐδὲν ηὐτρέπισται ». Ἐνταῦθα ὁ φιλαπεχθήμων ἐγὼ πρὸς τὴν βουλὴν ἀνεπιεικεῖς
25 πάνυ διελέχθην λόγους, ὧν ἴσως οὐκ ἄτοπον καὶ νῦν μνημονεῦσαι.

35. « Δεινόν, » ἔφην ἐγώ, « τὴν τοσαύτην πόλιν οὕτω τῶν θεῶν ὀλιγώρως ἔχειν, ὡς οὐδεμία παροικοῦσα ταῖς c ἐσχατιαῖς τοῦ Πόντου κώμη· μυρίους κλήρους γῆς ἰδίας κεκτημένη, τῷ πατρίῳ θεῷ νῦν πρῶτον ἐπιστάσης ἑορτῆς
5 ἐνιαυσίου, ἐπειδὴ διεσκέδασαν οἱ θεοὶ τῆς ἀθεότητος τὴν νεφέλην, ὄρνιν ὑπὲρ αὐτῆς οὐ προσάγει, ἣν ἐχρῆν μάλιστα μὲν καὶ κατὰ φυλὰς βουθυτεῖν, εἰ δὲ μὴ ῥᾴδιον, ἕνα κοινῇ πᾶσαν ὑπὲρ αὐτῆς προσφέρειν τῷ θεῷ ταῦρον. Ὑμῶν δὲ ἕκαστος ἰδίᾳ μὲν εἰς τὰ δεῖπνα καὶ τὰς ἑορτὰς χαίρει δαπα- d
10 νώμενος, καὶ εὖ οἶδα πολλοὺς ὑμῶν πλεῖστα ἐς τὰ δεῖπνα τοῦ Μαϊουμᾶ χρήματα ἀπολέσαντας, ὑπὲρ δὲ ὑμῶν αὐτῶν καὶ τῆς σωτηρίας τῆς πόλεως οὐδεὶς θύει οὔτε ἰδίᾳ τῶν πολιτῶν οὔτε ἡ πόλις κοινῇ, μόνος δὲ ὁ ἱερεύς, ὃν οἶμαι δικαιότερον ἦν ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν προσφερομένων τῷ
15 θεῷ παρ' ὑμῶν οἴκαδε ἀπιέναι μερίδας ἔχοντα. Τοῖς μὲν γὰρ ἱερεῦσιν οἱ θεοὶ καλοκἀγαθίᾳ τιμᾶν αὐτοὺς καὶ ἀρετῆς ἐπιτηδεύσει προσέταξαν καὶ λειτουργεῖν σφίσι τὰ εἰκότα· 363 πρέπει δὲ οἶμαι τῇ πόλει θύειν ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ· νυνὶ δὲ ὑμῶν ἕκαστος ἐπιτρέπει μὲν τῇ γυναικὶ πάντα ἐκφέρειν ἔν-
20 δοθεν εἰς τοὺς Γαλιλαίους, καὶ τρέφουσαι ἀπὸ τῶν ὑμετέρων ἐκεῖναι τοὺς πένητας, πολὺ τῆς ἀθεότητος ἐργάζονται θαῦμα

23. ηὐτρέπισται: ηὐτρέπισεν B  25. πάντῃ pro πάνυ O
35, 18. πρέπει Cobet: πρέπειν codd.

Lì per lì ne fui stupito, e pensai di trattenermi fuori dal santuario e che voi, rendendomi onore come pontefice, attendeste da me il segnale. Ma quando chiesi cosa la città avrebbe sacrificato al dio celebrandone la festa annuale, il sacerdote disse: « Arrivo io, portando da casa come vittima per il dio un'oca: la città non ha preparato nulla per la festa d'oggi ». Allora io, l'attaccabrighe, indirizzai alla curia un discorso molto duro, che forse non è fuor di luogo ricordarvi anche adesso.

35. « È terribile » dissi « che una simile città trascuri a tal punto gli dei, come non farebbe nessun villaggio situato ai limiti del Ponto; pur possedendo in proprio miriadi di lotti di terra, ora che per la prima volta cade la festa annuale del dio patrio da quando gli dei dissiparono la bruma dell'ateismo, la città di per sé non offre che un pollo, essa che doveva appunto sacrificare un bue per tribù o, se questo non era possibile, offrire al dio a nome della città tutta, in comune, almeno un toro. In privato ciascuno di voi gode a spendere in banchetti e feste, e so bene che molti di voi hanno sperperato enormi ricchezze per il pranzo di Maiuma; per voi stessi invece e per la salvezza della città nessuno sacrifica, né per proprio conto i cittadini, né la città in comune; lo ha fatto solo il sacerdote, che a mio avviso aveva pieno diritto di tornarsene a casa con una parte della moltitudine delle offerte da voi recate al dio. Gli dei, infatti, esigono dai sacerdoti di essere onorati con una vita bella e buona, esercitando la virtù e servendoli per quanto loro compete; penso che spetti alla città di sacrificare in privato e in pubblico. Ora, però, ciascuno di voi permette alla moglie di portare tutto da casa ai Galilei e così, nutrendo i poveri con i vostri beni, esse suscitano grande ammirazione per l'atei-

35, 9 sq. Cf. Liban. *Or.* XLI 16

πρὸς τοὺς τῶν τοιούτων δεομένους (ἔστι δὲ τοιοῦτον οἶμαι τὸ πλεῖστον τῶν ἀνθρώπων γένος), ὑμεῖς δὲ αὐτοὶ πρῶτον μὲν τῶν εἰς τοὺς θεοὺς τιμῶν ἀμελῶς ἔχοντες, πράττειν b
25 οὐδὲν ἄτοπον ὑπολαμβάνετε. Πρόσεισι δὲ οὐδεὶς τῶν δεομένων τοῖς ἱεροῖς· οὐ γάρ ἐστιν οἶμαι πόθεν διατραφῇ. Καὶ γενέθλια μέν τις ἑστιῶν ἱκανῶς παρασκευάζει δεῖπνον καὶ ἄριστον, ἐπὶ πολυτελῆ τράπεζαν τοὺς φίλους παραλαμβάνων· ἐνιαυσίου δὲ ἑορτῆς οὔσης οὐδεὶς ἐκόμισεν ἔλαιον εἰς λύχνον
30 τῷ θεῷ οὐδὲ σπονδὴν οὐδὲ ἱερεῖον οὐδὲ λιβανωτόν. Ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα ὅπως ἄν τις ταῦτα ἀνὴρ ἀγαθὸς ὁρῶν παρ' ὑμῖν ἀποδέξαιτο, νομίζω δὲ ἔγωγε μηδὲ τοῖς θεοῖς ἀρέσκειν ». c

36. Τοιαῦτα εἰπὼν τότε μέμνημαι, καὶ ὁ μὲν θεὸς ἐμαρτύρησέ μου τοῖς λόγοις, ὡς μήποτε ὤφελεν, ἐκλιπὼν τὸ προάστειον, ὃ πολὺν ἐτήρησε χρόνον ἐν ἐκείνῃ τῇ ζάλῃ τρέψας ἀλλαχοῦ τῶν κρατούντων τὴν διάνοιαν καὶ τὼ χεῖρε
5 βιασάμενος. Ὑμῖν δὲ ἀπηχθόμην ἐγὼ ποιῶν ἀνοήτως. Ἐχρῆν γὰρ σιωπᾶν, ὥσπερ οἶμαι πολλοὶ καὶ ἄλλοι τῶν συνεισελθόντων ἐμοί, καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν μηδὲ ἐπιτιμᾶν. Ἀλλὰ ὑπὸ προπετείας ἐγὼ καὶ τῆς καταγελάστου κολακείας (οὐ γὰρ δὴ νομιστέον ὑπ' εὐνοίας ἐμοὶ τότε εἰρῆσθαι τοὺς πρὸς ὑμᾶς d
10 λόγους, ἀλλ' οἶμαι δόξαν θηρεύων εὐλαβείας τε εἰς τοὺς θεοὺς καὶ εἰς ὑμᾶς εὐνοίας ἀδόλου· τοῦτο δέ ἐστιν οἶμαι παγγέλοιος κολακεία) πολλὰ ὑμῶν μάτην κατέχεα. Δίκαια τοίνυν εἰργάζεσθέ με τῶν ἐπιτιμήσεων ἐκείνων ἀμυνόμενοι 364 καὶ ἐναλλάττοντες τὰ χωρία. Ἐγὼ μὲν ὑπὸ τῷ θεῷ πρὸς
15 τῷ βωμῷ καὶ τοῖς τοῦ ἀγάλματος ἴχνεσιν ἐν ὀλίγοις ὑμῶν κατέδραμον· ὑμεῖς δὲ ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς ἐν τῷ δήμῳ διὰ τῶν ἱκανῶν τὰ τοιαῦτα χαριεντίζεσθαι πολιτῶν. Εὖ γὰρ ἴστε,

36, 6. οἶμαι om. V    11. ἀδόλου: hinc redit S | οἶμαι om. S    16. διὰ pro ἐπὶ S    17. τὰ om. S

smo in quanti hanno bisogno di simili aiuti (questo tipo di uomini, credo, sono la maggioranza). Voi stessi per primi credete di non far nulla di strano trascurando gli onori dovuti agli dei. Nessun bisognoso si accosta ai templi; penso, infatti, che non c'è nulla di cui possa nutrirsi. E invero, quando uno invita per i banchetti di compleanno, appresta un pranzo ottimo, intrattenendo gli amici a una tavola sontuosa; invece, in occasione della festa annuale, nessuno ha recato al dio olio per la lampada, né libagioni, né vittime, né incenso. Io non so cosa proverebbe un uomo dabbene vedendo quanto accade presso di voi, ma credo da parte mia che ciò non piaccia neppure agli dei. »

**36.** Mi ricordo di aver parlato allora così, e il dio rese testimonianza alle mie parole – non l'avesse mai fatto! – abbandonando quel sobborgo che per lungo tempo aveva custodito, e in quella sventura volse altrove il pensiero dei magistrati e forzò loro la mano. Io mi feci odiare da voi comportandomi stupidamente. Infatti, bisognava tacere, come penso abbiano taciuto anche molti altri che son giunti qui con me, e non attaccar briga né muovervi rimproveri. Ma io per impulsività e ridicola adulazione (non bisogna credere, che allora tenessi questo discorso per benevolenza verso di voi, ma, penso, per procacciarmi fama sia di devozione verso gli dei, sia di sincera benevolenza verso di voi: questa, appunto, è ridicola adulazione), inutilmente vi ho riversato addosso tante parole. Dunque, avete fatto bene a difendervi da me con quelle accuse e mutando luogo: io mi sono scagliato contro di voi sotto i piedi del dio, presso l'altare, ai piedi della statua, in presenza di pochi; voi invece in piazza, davanti al popolo, per mezzo dei cittadini più bravi in questo tipo di scherzi. Sappiate bene

36, 16 sq. Cf. Liban. *Or.* XVI 30 (33)

πάντες οἱ λέγοντες κοινοῦνται πρὸς τοὺς ἀκούοντας τοὺς λόγους, καὶ ὁ ξὺν ἡδονῇ τῶν βλασφημιῶν ἀκροασάμενος,
20 μετέχων τῆς ἴσης ἡδονῆς ἀπραγμονέστερον τοῦ λέγοντος, b
κοινωνός ἐστι τῆς αἰτίας. Εἴρηται οὖν ὑμῖν δι' ὅλης καὶ ἠκρόαται τῆς πόλεως ὁπόσα εἰς τουτονὶ πέπαικται τὸν φαῦλον πώγωνα καὶ τὸν οὐδὲν ἐπιδείξαντα ὑμῖν καλὸν οὐδὲ ἐπιδείξοντα τρόπον. Οὐ γὰρ ἐπιδείξει βίον ὑμῖν ὁποῖον
25 ὑμεῖς ἀεὶ μὲν ζῆτε, ποθεῖτε δὲ ὁρᾶν καὶ ἐν τοῖς ἄρχουσιν.

37. Ὑπὲρ μὲν δὴ τῶν βλασφημιῶν, ἃς ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ κατεχέετέ μου παίζοντες ἐν τοῖς ἀναπαίστοις, ἐμαυτοῦ προσκατηγορήσας ὑμῖν ἐπιτρέπω χρῆσθαι μετὰ μείζονος αὐτῷ παρρησίας, ὡς οὐδὲν ὑμᾶς ἐγὼ διὰ τοῦτο πώποτε c
5 δεινὸν ἐργάσομαι σφάττων ἢ τύπτων ἢ δέων ἢ ἀποκλείων ἢ κολάζων. Πῶς γάρ; ὅς, ἐπείπερ ὑμῖν ἐμαυτὸν ἐπιδείξας μετὰ τῶν φίλων σωφρονοῦντα, φαυλότατον ἰδεῖν ὑμῖν καὶ ἀηδέστατον, οὐδὲν ἐπέδειξα καλὸν θέαμα, μεταστῆναι τὴν d
πόλιν ἔγνωκα καὶ ὑποχωρῆσαι, πεπεισμένος μὲν οὐδαμῶς
10 ὅτι πάντως ἐκείνοις ἀρέσω, πρὸς οὓς πορεύομαι, κρίνων δὲ αἱρετώτερον, εἰ διαμάρτοιμι τοῦ δόξαι γοῦν ἐκείνοις καλὸς κἀγαθός, ἐν μέρει μεταδοῦναι πᾶσι τῆς ἀηδίας τῆς ἐμαυτοῦ καὶ μὴ τὴν εὐδαίμονα ταύτην ἀποκναῖσαι πόλιν ὥσπερ ὑπὸ δυσωδίας τῆς ἐμῆς μετριότητος καὶ τῶν ἐμῶν ἐπιτηδείων
15 τῆς σωφροσύνης. Ἡμῶν γὰρ οὐδεὶς ἀγρὸν οὐδὲ κῆπον ἐπρί- 365
ατο παρ' ὑμῖν οὐδὲ οἰκίαν ᾠκοδόμησεν οὐδὲ ἔγημε παρ' ὑμῶν οὐδὲ ἐξέδωκεν εἰς ὑμᾶς οὐδὲ ἠράσθημεν τῶν παρ' ὑμῖν καλῶν, οὐδὲ ἐζηλώσαμεν Ἀσσύριον πλοῦτον οὐδὲ ἐνειμάμεθα τὰς προστασίας οὐδὲ παραδυναστεύειν ἡμῖν ἠνεσχό-
20 μεθά τινας τῶν ἐν τέλει οὐδὲ ἐπείσαμεν τὸν δῆμον εἰς παρα-

23. ἐπιδείξαντα: ἐπιδείξοντα V
37, 1-2. κοινῇ pro δημοσίᾳ O 2. κατεχέετε S V, defendit Russo: -εχέατε B, prob. edd. -έχετε O 8. ἐπέδειξα ex ἐπιδείξας ut vid. B, correxerat Martinius: ἐπιδείξας codd. rell. 10. ἃ pro οὓς V 17. ὑμῶν: ὑμῖν S 19. ὑμῖν pro ἡμῖν O

che tutti coloro che parlano rendono complici dei propri discorsi quanti ascoltano e che chi ascolta con piacere gli insulti, partecipando con minor fatica allo stesso piacere di chi parla, è suo compagno nella colpa. Dunque, avete detto e avete ascoltato per l'intera città tutti gli scherni possibili su questa povera barba, e su chi non vi ha mai mostrato né vi mostrerà un buon carattere. Infatti, non potrebbe darvi spettacolo di una vita come quella che voi vivete da sempre, e che desiderate vedere anche in chi governa.

37. Quanto agli insulti, che mi avete rovesciato addosso, in pubblico e in privato schernendomi in anapesti, dal momento che mi sono accusato da solo, vi permetto di far uso di una libertà di parola ancora maggiore: tanto, per questo, non vi farò mai nulla di terribile, trucidando o percuotendo o legando o imprigionando o punendo. Come potrei? Ma poiché essermi mostrato virtuoso insieme agli amici vi è sembrata una cosa vile e assolutamente molesta, dal momento che non vi ho offerto nessuno spettacolo bello, ho deciso di cambiare città e di andarmene. Non sono affatto persuaso di piacere in tutto a coloro presso i quali mi dirigo, ma credo che sia preferibile, se non riuscirò ad apparire neppure a essi onorato e buono, rendere tutti a turno partecipi della mia molestia, e non ammorbare questa città felice con il lezzo della mia moderazione e della saggezza dei miei amici. Da voi nessuno di noi ha acquistato campi o giardini, costruito una casa, non ha preso moglie presso di voi né ve ne ha date, non ci siamo invaghiti dei vostri bei ragazzi, non vi abbiamo invidiato l'opulenza assira, non ci siamo divisi le prostasie, non abbiamo permesso < che alcuni dei vostri magistrati governassero con noi, non abbiamo persuaso il popolo ad apprestare pranzi o spettacoli – lo

37, 6 sq. Cf. Liban. *Or.* XV 55; XVI 53; Amm. Marc. XXIII 2, 5

σκευὰς δείπνων ἢ θεάτρων – ὃν οὕτως ἐποιήσαμεν τρυφᾶν, ὥστε ἄγων σχολὴν ἀπὸ τῆς ἐνδείας τοὺς ἀναπαίστους εἰς b τοὺς αἰτίους αὐτῶν τῆς εὐθηνίας ξυνέθηκεν, – οὐδὲ ἐπεγράψαμεν χρυσίον οὐδὲ ᾐτήσαμεν ἀργύριον οὐδὲ ηὐξήσαμεν 25 φόρους· ἀλλὰ πρὸς τοῖς ἐλλείμμασιν ἀνεῖται πᾶσι τῶν εἰθισμένων εἰσφορῶν τὸ πέμπτον. Οὐκ οἴομαι δὲ ἐξαρκεῖν τὸ σωφρονεῖν ἐμέ, μέτριον ἔχων μὰ Δία καὶ θεούς, ὡς ἐμαυτὸν πείθω, τὸν εἰσαγγελέα, καλῶς ὑφ' ὑμῶν ἐπιτιμηθέντα, διότι γέρων ὢν καὶ φαλακρὸς ἠρέμα τὰ πρόσω διὰ δυστροπίαν c 30 αἰσχύνεται κομᾶν ἐξόπισθεν, ὥσπερ Ὅμηρος ἐποίησε τοὺς Ἄβαντας, οὐδὲν <δὲ> ἐκείνου φαυλοτέρους ἄνδρας οἴκοι παρ' ἐμαυτῷ δύο καὶ τρεῖς, ἀλλὰ καὶ τέτταρας, εἰ βούλεσθε δὲ νυνὶ καὶ πέμπτον. Ὁ δέ μοι θεῖος καὶ ὁμώνυμος οὐ δικαιότατα μὲν ὑμῶν προὔστη, μέχρις ἐπέτρεπον οἱ θεοὶ ξυνεῖναι 35 ἡμῖν αὐτὸν καὶ ξυμπράττειν; οὐ προμηθέστατα δὲ πάσαις ἐπεξῆλθε ταῖς οἰκονομίαις τῆς πόλεως;

**38.** Ἡμῖν μὲν οὖν ἐδόκει ταῦτα καλά, πραότης ἀρχόντων d μετὰ σωφροσύνης, ᾠόμεθά τε ὑμῖν ἱκανῶς διὰ τούτων καλοὶ φανεῖσθαι τῶν ἐπιτηδευμάτων. Ἐπεὶ δὲ ὑμᾶς ἥ τε βαθύτης ἀπαρέσκει τοῦ γενείου καὶ τὸ ἀτημέλητον τῶν τριχῶν καὶ 5 τὸ μὴ παραβάλλειν τοῖς θεάτροις καὶ τὸ ἀξιοῦν ἐν τοῖς ἱεροῖς εἶναι σεμνοὺς καὶ πρὸ τούτων ἁπάντων ἡ περὶ τὰς κρίσεις ἡμῶν ἀσχολία καὶ τὸ τῆς ἀγορᾶς εἴργειν τὴν πλεονεξίαν, ἑκόντες ὑμῖν ἐξιστάμεθα τῆς πόλεως. Οὐ γὰρ οἴομαι ῥᾴδιον 366 ἐν γήρᾳ μεταθεμένῳ διαφυγεῖν τὸν λεγόμενον ὑπὲρ τοῦ ἰκτῖ- 10 νος μῦθον. Λέγεται γάρ τοι [καὶ] τὸν ἰκτῖνα φωνὴν ἔχοντα

22. τοὺς ἀναπαίστους: τῶν ἀναπαίστων S V B  23. αὐτῶν: αὐτῷ Cobet  αὑτῷ Reiske, prob. edd.  23-4. ἐπεγράψαμεν S V B: ἐπεζητήσαμεν O  26. οἴομαι codd.: οἶμαι Hertlein, prob. edd. | τὸ (ex τοῦ): B: τοῦ S V, om. O  27. μέτριον ἔχων: μέτριον ἔχω Martinius  μέτριον δ' ἔχω Cobet  <ἀλλὰ καὶ> μέτριον ἔχω Reiske  31. <δὲ> Cobet

38, 2. ᾠόμεθα: οἰόμεθα V  3. ὑμῖν pro ὑμᾶς S  8 sqq. cf. Suida, s. v. Ἰκτινος  9. μεταθεμένῳ: μετατιθεμένῳ Suida  10. τοι om. S V O | [καὶ] Cobet

abbiamo fatto vivere a tal punto nel lusso che, nella tregua dal bisogno, ha composto gli anapesti contro gli autori del suo benessere –, non abbiamo imposto tributi in oro, non abbiamo richiesto argento, non abbiamo aumentato le tasse; anzi, oltre agli arretrati è stato condonato a tutti il quinto delle imposte ordinarie. Non pensando però che la mia saggezza basti, ho un ministro – come io stesso sono convinto, per Zeus e tutti gli dei! – pieno di moderazione: l'avete bellamente rimproverato poiché, essendo vecchio e un po' calvo, si vergogna di portare i capelli lunghi sulla nuca, come Omero descrive gli Abanti; e ho in casa, al mio seguito, non inferiori a lui, due o tre uomini, anzi quattro, ora se volete addirittura cinque. Il mio zio e omonimo non vi ha retto con somma giustizia fin quando gli dei permisero che fosse al nostro fianco e governassimo insieme? Non provvide con la massima cura all'amministrazione della città?

**38.** Questo dunque ci sembrava bello: la mitezza dei governanti unita a prudenza; e pensavamo di apparirvi, attraverso il loro esercizio, belli quanto basta. Ma poiché a voi non piace la lunghezza della barba, l'incuria dei capelli, il rifiuto dei teatri, la convinzione che nei templi si debba essere dignitosi, e soprattutto il fatto che ci occupiamo della giustizia e impediamo l'avidità del mercato, ce ne andiamo volentieri dalla vostra città. Non penso che sia facile, a chi cerchi di cambiare in vecchiaia, sfuggire alla favola che si racconta intorno al nibbio. Si racconta, dunque, come il nibbio, che aveva una voce simile

30 sq. Cf. Hom. *Il.* II 542
38, 8 sq. Cf. Babr. *Fab.* 73; Suida, *s. v.* ἴκτινος    10. Anacr. fr. 77 Gentili (= 57 Page)

παραπλησίαν τοῖς ἄλλοις ὄρνισιν ἐπιθέσθαι τῷ χρεμετίζειν,
ὥσπερ οἱ γενναῖοι τῶν ἵππων, εἶτα τοῦ μὲν ἐπιλαθόμενον,
τὸ δὲ οὐ δυνηθέντα ἑλεῖν ἱκανῶς ἀμφοῖν στέρεσθαι καὶ φαυλό-
τερον τῶν ἄλλων ὀρνίθων εἶναι τὴν φωνήν. Ὃ δὴ καὶ αὐτὸς b
15 εὐλαβοῦμαι παθεῖν, ἀγροικίας τε ἅμα καὶ δεξιότητος ἁμαρ-
τεῖν. Ἤδη γάρ, ὡς καὶ ὑμεῖς αὐτοὶ συνορᾶτε, πλησίον
ἐσμὲν ἐθελόντων θεῶν,

Εὖτέ μοι λευκαὶ μελαίναις ἀναμεμίξονται τρίχες,

ὁ Τήιος ἔφη ποιητής.

**39.** Εἶεν. Ἀλλὰ τῆς ἀχαριστίας, πρὸς θεῶν καὶ Διὸς
ἀγοραίου καὶ πολιούχου, ὑπόσχετε λόγον. Ἠδίκησθέ τι παρ'
ἐμοῦ κοινῇ πώποτε καὶ ἰδίᾳ, καὶ δίκην ὑπὲρ τούτου λαβεῖν c
οὐ δυνάμενοι φανερῶς, διὰ τῶν ἀναπαίστων ἡμᾶς, ὥσπερ οἱ
5 κωμῳδοὶ τὸν Ἡρακλέα καὶ τὸν Διόνυσον ἕλκουσι καὶ περι-
φέρουσιν, οὕτω καὶ ὑμεῖς ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἐπιτρίβετε λοιδο-
ροῦντες; ἢ τοῦ μὲν ποιεῖν τι χαλεπὸν εἰς ὑμᾶς ἀπεσχόμην,
τοῦ λέγειν δὲ ὑμᾶς κακῶς οὐκ ἀπεσχόμην, ἵνα με καὶ ὑμεῖς
διὰ τῶν αὐτῶν ἰόντες ἀμύνησθε; τίς οὖν ὑμῖν ἐστιν αἰτία
10 τοῦ πρὸς ἡμᾶς προσκρούσματος καὶ τῆς ἀπεχθείας; ἐγὼ γὰρ d
εὖ οἶδα δεινὸν οὐδένα ὑμῶν οὐδὲν οὐδὲ ἀνήκεστον ἐργασά-
μενος οὔτε ἰδίᾳ τοὺς ἄνδρας οὔτε κοινῇ τὴν πόλιν, <οὐδ'>
εἰπὼν οὐδὲν φλαῦρον, ἀλλὰ καὶ ἐπαινέσας, ὡς ἐνεδέχετό μοι,
καὶ μεταδοὺς χρηστοῦ τινος, ὅσον εἰκὸς ἦν τὸν ἐπιθυμοῦντα
15 μετὰ τοῦ δυνατοῦ πολλοὺς εὖ ποιεῖν ἀνθρώπους. Ἀδύνατον
δὲ εὖ ἴστε καὶ τοῖς εἰσφέρουσι συγχωρεῖν ἅπαντα καὶ διδόναι 367
πάντα τοῖς εἰωθόσι λαμβάνειν. Ὅταν οὖν φανῶ μηδὲν ἐλατ-

14. αὐτὸς: αὐτὸ S
39, 6. δὲ post οὕτω add. V O B (quod acceperunt edd. plerique), in δὴ mutavit Martinius 6. ἐν ταῖς - 8. ὑμεῖς: ἐξεβιάσθητε B 7. πρὸς pro εἰς O 8. τοῦ λέγειν ... ἀπεσχόμην om. S 9-10. ὑμῖν ... ἡμᾶς V: ἡμῖν (ἡ ex ὑ ut vid. O) ... ὑμᾶς O B ἡμῖν ... ἡμᾶς (sed ὑ supra ἡ² scripsit, ut vid.) S 11. οὐδὲ om. S 12. suppl. Reiske

a quella degli altri uccelli, si applicasse a nitrire come i cavalli di razza; in tal modo, dimenticò la propria voce e, poiché non aveva potuto imparare bene l'altra, rimase privo di entrambe, ed ebbe voce più brutta degli altri uccelli. Io sto attento a che non mi accada questo: rimanere privo di selvatichezza e allo stesso tempo di distinzione. Infatti, come potete vedere voi stessi, siamo già vicini, per volere degli dei, a

quando i capelli bianchi mi si mischieranno con i neri,

come disse il poeta di Teo.

39. Sia pure. Ma, in nome degli dei e di Zeus protettore della piazza e della città, datemi conto della vostra ingratitudine. Avete mai ricevuto da me qualche torto in pubblico e in privato e, poiché non potevate vendicarvene apertamente, ci stritolate insultandoci sulle piazze a furia di anapesti, come i commediografi che trascinano e portano in giro Eracle e Dioniso? O forse, se mi trattenni dal recarvi danni, non mi sono trattenuto dal dirvi del male, e quindi vi vendicate ricorrendo agli stessi mezzi? Qual è mai la causa della vostra avversione e antipatia nei nostri confronti? So bene di non aver compiuto contro alcuno di voi nulla di terribile o di irrimediabile, né contro i singoli cittadini né contro la città nel suo complesso, di non aver mai detto nulla di sconveniente, anzi di avervi elogiato, per quanto mi era possibile, e di avervi recato un qualche vantaggio, come era logico per chi desiderasse beneficare il maggior numero possibile di persone. Sapete bene che non era possibile condonare tutto ai contribuenti e dare tutto a chi si era abituato a prendere. Quando risulterà, dun-

39, 10. Cf. infra, ad 46, 10 13. Cf. Liban. *Or.* XV 52 17 sq. Cf. Amm. Marc. XXV 4, 15

τώσας τῶν δημοσίων συντάξεων, ὅσα εἴωθεν ἡ βασιλικὴ
νέμειν δαπάνη, ὑμῖν δὲ ἀνεὶς τῶν εἰσφορῶν οὐκ ὀλίγα, ἆρ'
20 οὐκ αἰνίγματι τὸ πρᾶγμα ἔοικεν;

40. Ἀλλ' ὁπόσα μὲν κοινῇ πρὸς πάντας πεποίηται τοὺς
ἀρχομένους ὑπ' ἐμοῦ, πρέποι ἂν σιωπᾶν, ἵνα μὴ δοκοίην
ὥσπερ ἐξεπίτηδες αὐτοπροσώπως ἐπαίνους ᾄδειν ἐμαυτοῦ, b
καὶ ταῦτα ἐπαγγειλάμενος πολλὰς καὶ ἀσελγεστάτας ὕβρεις
5 καταχέαι· τὰ δὲ ἰδίᾳ μοι πρὸς ὑμᾶς πεποιημένα προπετῶς
μὲν καὶ ἀνοήτως, ἥκιστα μὲν ὑφ' ὑμῶν ἄξια ἀχαριστεῖσθαι,
πρέποι γ' ἂν οἶμαι προφέρειν ὥσπερ τινὰ ἐμὰ ὀνείδη το-
σούτῳ τῶν ἔμπροσθεν χαλεπώτερα, τοῦ τε αὐχμοῦ τοῦ περὶ
τὸ πρόσωπον καὶ τῆς ἀναφροδισίας, ὅσῳ καὶ ἀληθέστερα
10 ὄντα τῇ ψυχῇ μάλιστα προσήκει. Καὶ δὴ πρῶτον ἐπῄνουν c
ὑμᾶς, ὡς ἐνεδέχετό μοι, φιλοτίμως οὐκ ἀναμείνας τὴν πεῖραν
οὐδὲ ὅπως ἕξομεν πρὸς ἀλλήλους ἐνθυμηθείς· ἀλλὰ νομίσας
ὑμᾶς μὲν Ἑλλήνων παῖδας, ἐμαυτὸν δέ, εἰ καὶ γένος ἐστί
μοι Θρᾴκιον, Ἕλληνα τοῖς ἐπιτηδεύμασιν, ὑπελάμβανον ὅτι
15 μάλιστα ἀλλήλους ἀγαπήσομεν. Ἓν μὲν δὴ τοῦτο ἔστω μοι
τῆς προπετείας ὄνειδος. Ἔπειτα πρεσβευσαμένοις ὑμῖν παρ'
ἐμὲ καὶ ἀφικομένοις ὑστέροις οὐ τῶν ἄλλων μόνον, ἀλλὰ καὶ d
Ἀλεξανδρέων τῶν ἐπ' Αἰγύπτῳ, πολὺ μὲν ἀνῆκα χρυσίον,
πολὺ δὲ ἀργύριον, φόρους δὲ παμπληθεῖς ἰδίᾳ παρὰ τὰς
20 ἄλλας πόλεις, ἔπειτα τοῦ βουλευτηρίου τὸν κατάλογον δια-
κοσίοις βουλευταῖς ἀνεπλήρωσα φεισάμενος οὐδενός. Ἐσκό-
πουν γὰρ ὅπως ἡ πόλις ὑμῶν ἔσται μείζων καὶ δυνατωτέρα.
Δέδωκα οὖν ὑμῖν καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτροπευσάντων τοὺς θη-
σαυροὺς τοὺς ἐμοὺς καὶ ἀπὸ τῶν ἐργασαμένων τὸ νόμισμα 368

18-9. νέμειν ἡ βασιλικὴ transp. S
40, 3. αὐτοπροσώπως S, defendit Bidez: -πρόσωπος codd. rell. -προσώπους Reiske | ἐμαυτοῦ: -τῷ S 6. μὲν[2] codd.: δὲ coni. Cobet, prob. edd., sed μὲν servandum, cf. Denniston, *Gr. Part.* p. 362, 8 7. γ' Prato: δ' codd., del. Cobet prob. edd. | ὀνείδη: hinc redit W 10. πρῶτον S V: πρότερον O W et (ex corr., ut vid.) B, acceperunt edd. 18. ἐπ': ἀπ' S ἐν supra ἐπ scripsit W m. alt. | Αἰγύπτῳ: Αἴγυπτον S 22. ὑμῶν om. S

que, che non ho affatto diminuito i finanziamenti pubblici, che il tesoro imperiale è solito assegnare, e che inoltre vi ho condonato una parte non piccola delle imposte, tutto questo non sembrerà un mistero?

40. Tuttavia, converrebbe tacere su quanto ho fatto in comune per tutti i miei sudditi; altrimenti, sembrerebbe che canti di persona, a bella posta, le lodi di me stesso, e per giunta dopo aver annunciato di rovesciarmi addosso molti e gravissimi insulti. Forse, invece, converrà parlare di quante cose ho fatto per voi a titolo personale, in modo avventato e insulso, ma che non erano assolutamente degne di meritare la vostra ingratitudine; sarà bene esporle come miei titoli di vergogna, tanto più gravi dei precedenti, cioè la sporcizia del viso e l'indifferenza per Afrodite, quanto più sono veri e riguardano in primo luogo l'anima. Dapprima vi lodavo con generosità, come mi era possibile, senza aspettare di mettervi alla prova, e senza pensare a come ci saremmo trovati l'un l'altro. Ma, poiché ritenevo voi figli dei Greci e me stesso, sebbene trace di stirpe, greco di costumi, pensavo che l'affezione reciproca sarebbe stata molto grande. Come unico rimprovero, quindi, mi sia mosso quello di avventatezza. Quando mi avete mandato
un'ambasceria e siete giunti per ultimi, non solo rispetto agli <
altri ma addirittura a quelli di Alessandria d'Egitto, vi condonai molto oro, molto argento, moltissime imposte a differenza delle altre città; in seguito ho completato la lista della <
curia con duecento membri, senza riguardo per nessuno. Avevo intenzione che la vostra città fosse più grande e più potente. <
Vi concessi, dunque, di avere fra voi i più ricchi, scegliendoli anche tra i soprintendenti ai miei tesori e gli addetti alla zecca;

40, 10 sq. Cf. Liban. *Or.* XV 25 20 sq. Cf. Liban. *Or.* XVIII 146; Zosim. III 11, 5

τοὺς πλουσιωτάτους ἑλομένοις ἔχειν· ὑμεῖς δὲ ἐκείνων μὲν οὐ τοὺς δυναμένους εἵλεσθε, λαβόμενοι δὲ τῆς ἀφορμῆς εἰργάσασθε παραπλήσια πόλει μὲν οὐδαμῶς εὐνομουμένῃ, πρέποντα δὲ ὑμῶν ἄλλως τῷ τρόπῳ. Βούλεσθε ἑνὸς ὑμᾶς ὑπομνήσω; βουλευτὴν ὀνομάσαντες, πρὶν προσγραφῆναι τῷ καταλόγῳ, μετεώρου τῆς δίκης οὔσης, ὑπεβάλετε λειτουργίᾳ τὸν ἄνθρωπον. Ἄλλον ἀπ' ἀγορᾶς εἱλκύσατε πένητα καὶ ἐκ τῶν ἁπανταχοῦ μὲν ἀπολελυμένων, παρ' ὑμῖν δὲ διὰ περιττὴν φρόνησιν ἀμειβομένων πρὸς χρυσίον συρφετῶν ἀποροῦντα μετρίας οὐσίας εἵλεσθε κοινωνόν. Πολλὰ τοιαῦτα περὶ τὰς ὀνομασίας κακουργούντων ὑμῶν, ἐπειδὴ μὴ πρὸς ἅπαντα συνεχωρήσαμεν, ὧν τε εὖ εἰργασάμεθα τὴν χάριν ἀπεστερήθημεν, καὶ ὧν ἀπεσχόμεθα ξὺν δίκῃ παρ' ὑμῶν δυσχεραινόμεθα.

41. Καὶ ταῦτα μὲν ἦν τῶν μικρῶν πάνυ καὶ οὔπω δυνάμενα τὴν πόλιν ἐκπολεμῶσαι· τὸ δὲ δὴ μέγιστον, ἐξ οὗ τὸ μέγα ἤρθη μῖσος, ἀφικομένου μου πρὸς ὑμᾶς, ὁ δῆμος ἐν τῷ θεάτρῳ, πνιγόμενος ὑπὸ τῶν πλουσίων, ἀφῆκε φωνὴν πρῶτον ταύτην· « Πάντα γέμει, πάντα πολλοῦ. » Τῆς ἐπιούσης διελέχθην ἐγὼ τοῖς δυνατοῖς ὑμῶν, ἐπιχειρῶν πείθειν ὅτι κρεῖττόν ἐστιν ὑπεριδόντας ἀδίκου κτήσεως εὖ ποιῆσαι πολίτας καὶ ξένους. Οἱ δὲ ἐπαγγειλάμενοι τοῦ πράγματος ἐπιμελήσεσθαι, μηνῶν ἑξῆς τριῶν ὑπεριδόντος μου καὶ περιμείναντος, οὕτως ὀλιγώρως ἔσχον τοῦ πράγματος, ὡς οὐδεὶς ἂν ἤλπισεν. Ἐπεὶ δὲ ἑώρων ἀληθῆ τὴν τοῦ δήμου φωνὴν καὶ τὴν ἀγορὰν οὐχ ὑπὸ ἐνδείας, ἀλλὰ ὑπὸ ἀπληστίας τῶν κεκτημένων στενοχωρουμένην, ἔταξα μέτριον ἑκάστου τίμημα καὶ δῆλον ἐποίησα πᾶσιν. Ἐπεὶ δὲ ἦν τὰ μὲν ἄλλα

28-9. ὑπομνήσω ὑμᾶς transp. V, cum hiatu 30. ὑπεβάλετε: ὑπεβάλλετε V 31. καὶ om. O B W 32. ὑμῖν: ὑμῶν V 33-4. ἀποροῦντα V: εὐποροῦντα codd. rell., prob. Hertlein 35. ἅπαντα S (et Reiske, Cobet ex corr.): ἅπαντας codd. rell.
41, 9. ἐπιμελήσεσθαι: -μελήσασθαι V -μελεῖσθαι S -μεληθῆναι Cobet

di quelli, però, voi non avete scelto i capaci, ma avete approfittato dell'occasione per compiere atti tipici di una città assolutamente non bene amministrata, ma per il resto conformi al vostro carattere. Volete che ve ne ricordi uno? Avete nominato un curiale e, prima che fosse inserito nella lista, mentre la decisione era ancora in atto, gli avete imposto una liturgia. Un altro lo avete trascinato a forza via dal mercato, uno povero, di quelli scartati dovunque; ma, dal momento che presso di voi la feccia si scambia con l'oro, sebbene privo di un conveniente patrimonio, lo avete scelto come collega. In molte altre occasioni simili avete mal operato a proposito delle nomine e, poiché non siamo stati completamente d'accordo, siamo stati privati della gratitudine per i benefici che vi avevamo reso e abbiamo guadagnato la vostra avversione per quanto secondo giustizia vi abbiamo impedito di fare.

41. Questi però erano episodi di minimo conto e non capaci di far scendere in guerra la città. Il più grave, quello che dette origine al vostro grande odio, fu quando, giunto tra di voi, il popolo, oppresso dai ricchi, per prima cosa lanciò nel teatro questo grido: « C'è abbondanza di tutto, di tutto a caro prezzo ». Il giorno dopo, discussi con i vostri notabili e cercai di convincerli come sia preferibile, sdegnando un guadagno ingiusto, soddisfare i cittadini e gli stranieri. Promisero di occuparsi del problema; dopo tre mesi che non me ne interessavo ed ero in attesa, ci avevano pensato così poco da superare ogni aspettativa. Quando capii che il grido del popolo era veritiero e che il mercato era povero non per mancanza di merci ma per l'insaziabile avidità dei possessori, ordinai un giusto prezzo per ogni prodotto e lo resi manifesto a tutti. Poiché

41, 2-3. Cf. infra, ad 42, 15 sq. 3 sq. Cf. Liban. *Or.* I 126; XVIII 195; Amm. Marc. XXII 14, 1; Sozomen. V 19, 1; Socrat. III 17, 2 sq. 8 sq. Cf. Liban. *Or.* XV 21 14 sq. Cf. Liban. *Or.* XV 8

15 παρ' αὐτοῖς πολλὰ πάνυ (καὶ γὰρ ἦν οἶνος καὶ ἔλαιον καὶ τὰ λοιπὰ πάντα), σίτου δὲ ἐνδεῶς εἶχον, ἀφορίας δεινῆς ὑπὸ τῶν ἔμπροσθεν αὐχμῶν γενομένης, ἔδοξέ μοι πέμπειν εἰς Χαλκίδα καὶ Ἱερὰν πόλιν καὶ πόλεις τὰς πέριξ, ἔνθεν εἰσήγαγον ὑμῖν μέτρων τετταράκοντα μυριάδας. Ὡς δὲ ἀνά-
20 λωτο καὶ τοῦτο, πρότερον μὲν πεντάκις χιλίους, ἑπτάκις b χιλίους δὲ ὕστερον, εἶτα νῦν μυρίους, οὓς ἐπιχώριόν ἐστι λοιπὸν ὀνομάζειν μοδίους, ἀνάλισκον σίτου, πάντας οἴκοθεν ἔχων. Ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου κομισθέντα μοι σῖτον ἔδωκα τῇ πόλει, πραττόμενος ἀργύριον οὐ κατὰ δέκα μέτρα, ἀλλὰ
25 πεντεκαίδεκα τοσοῦτον, ὅσον ἐπὶ τῶν δέκα πρότερον. Εἰ δὲ τοσαῦτα μέτρα θέρους ἦν παρ' ὑμῖν τοῦ νομίσματος, τί προσδοκᾶν ἔδει τηνικαῦτα, ἡνίκα φησὶν ὁ Βοιώτιος ποιητής, c χαλεπὸν γενέσθαι τὸν λιμόν, ἐπὶ τῷ δράγματι; ἆρ' οὐ πέντε μόγις καὶ ἀγαπητῶς, ἄλλως τε καὶ τηλικούτου χειμῶνος
30 ἐπιγενομένου; τί οὖν ὑμῶν οἱ πλούσιοι; τὸν μὲν ἐπὶ τῶν ἀγρῶν σῖτον λάθρᾳ ἀπέδοντο πλείονος, ἐβάρησαν δὲ τὸ κοινὸν τοῖς ἰδίοις ἀναλώμασι. Καὶ οὐχ ἡ πόλις μόνον ἐπὶ τοῦτο συρρεῖ, οἱ πλεῖστοι δὲ καὶ ἐκ τῶν ἀγρῶν συντρέχουσιν, ὃ d μόνον ἐστὶν εὑρεῖν πολὺ καὶ εὔωνον, ἄρτους ὠνούμενοι.
35 Καίτοι τίς μέμνηται παρ' ὑμῖν εὐθηνουμένης τῆς πόλεως πεντεκαίδεκα μέτρα σίτου πραθέντα τοῦ χρυσοῦ;

**42.** Ταύτης ἕνεκεν ὑμῖν ἀπηχθόμην ἐγὼ τῆς πράξεως, ὅτι τὸν οἶνον ὑμῖν οὐκ ἐπέτρεψα καὶ τὰ λάχανα καὶ τὰς

18. ἱερὰν πόλιν S et Cobet ex corr.: ἱεράνπολιν V ἱεράπολιν O B W 19. μέτρων Martinius: μέτρον codd. 19-20. ἀνάλωτο: ἀνήλωτο B W 22. ἀνάλισκον σίτου Hertlein: ἀναλίσκειν σίτου S V O, om. B W 24. κατὰ codd., del. Russo qui μέτρων retinet ἐπὶ (μέτρων) dubit. Hertlein ἀντὶ Boulenger | μέτρα B W: μέτρων V μέτρον S O 28. interp. Prato post λιμόν, ita ut ἐπὶ τῷ δράγματι, frustra ab editoribus correctum, cum praecedenti τί προσδοκᾶν ἔδει coniungatur | τῷ δράγματι S V et (omisso τῷ B) B W: τῷ δράχματι O δώματι Martinius, prob. Hertlein ῥιγώματι Platt φράγματι Bury δραχμ; Merkelbach « quid lateat quaerant alii » Cobet 31. ἐβάρησαν S V et (sed υναν suprascr.) W: ἐβάρηναν B ἐβάρυσαν O
**42,** 1. ἐγὼ om. V, suprascr. W

presso costoro c'era grande abbondanza degli altri generi (c'era vino, olio e tutto il resto), mentre invece scarseggiava il grano per una tremenda carestia provocata dalle precedenti siccità, pensai bene di mandarne a prendere a Calcide, a Ierapoli e nelle città vicine: da esse ne importai per voi quattrocentomila misure. Quando anche questo fu consumato, di frumento ne ho preso per voi prima cinquemila, poi settemila e quindi ora diecimila di quelli che ormai è consueto chiamare moggi, traendoli tutti dalle mie riserve. Diedi alla città il grano portato per me dall'Egitto, pretendendo non per dieci misure ma per quindici tanto denaro quanto prima se ne pretendeva per dieci. Se dunque tante misure costavano da voi in estate una moneta d'oro, che cosa bisognava aspettarsi di pagare per una manciata di grano quando, come dice il poeta di Beozia, la fame diventa dura? Forse allo stesso prezzo non più di cinque misure, con difficoltà e a stento, soprattutto dopo che è sopravvenuto un inverno così rigido? Cosa hanno fatto i vostri ricchi? Hanno venduto di nascosto il grano sui campi a un prezzo più alto e hanno fatto ricadere sulla comunità le loro perdite personali. E non è solo la città che si precipita qui, ma moltissimi accorrono anche dai campi, a comprare pani, l'unico genere che si trovi in abbondanza e a buon mercato. E chi di voi ricorda che, anche quando la città era prospera, si siano mai vendute quindici misure di grano per una moneta d'oro?

**42.** A causa di questo operato vi sono divenuto odioso, poiché non ho permesso che il vino, la verdura e la frutta vi

18 sq. Cf. Liban. *Or.* XV 70 27 sq. Cf. Hes. fr. 359 Merk.-West 30 sq. et 42, 2 sq. Cf. Liban. *Or.* XVI 21 sq.

ὀπώρας ἀποδόσθαι χρυσοῦ, καὶ τὸν ὑπὸ τῶν πλουσίων ἀπο-
κεκλεισμένον ἐν ταῖς ἀποθήκαις σῖτον ἄργυρον αὐτοῖς καὶ 370
5 χρυσὸν ἐξαίφνης παρ' ὑμῶν γενέσθαι. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ αὐτὸν
ἔξω τῆς πόλεως διέθεντο καλῶς, ἐργασάμενοι τοῖς ἀνθρώποις
λιμὸν

ἀλοιητῆρα βροτείων,

ὡς ὁ θεὸς ἔφη τοὺς ταῦτα ἐπιτηδεύοντας ἐξελέγχων. Ἡ
10 πόλις δὲ ἐν ἀφθονίᾳ γέγονεν ἄρτων ἕνεκα μόνον, ἄλλου δὲ
οὐδενός. Συνίην μὲν οὖν καὶ τότε ταῦτα ποιῶν ὅτι μὴ πᾶσιν
ἀρέσοιμι, πλὴν ἔμελεν οὐθὲν ἐμοί· τῷ γὰρ ἀδικουμένῳ πλήθει b
βοηθεῖν ᾠόμην χρῆναι καὶ τοῖς ἀφικνουμένοις ξένοις ἐμοῦ
τε ἕνεκα καὶ τῶν συνόντων ἡμῖν ἀρχόντων. Ἐπεὶ δὲ οἶμαι
15 συμβαίνει τοὺς μὲν ἀπιέναι, τὴν πόλιν δὲ εἶναι τὰ πρὸς ἐμὲ
γνώμης μιᾶς (οἱ μὲν γὰρ μισοῦσιν, οἱ δὲ ὑπ' ἐμοῦ τραφέντες
ἀχαριστοῦσιν), Ἀδραστείᾳ πάντα ἐπιτρέψας ἐς ἄλλο ἔθνος
οἰχήσομαι καὶ δῆμον ἕτερον, οὐδὲν ὑμᾶς ὑπομνήσας ὧν
ἐνιαυτοῖς ἔμπροσθεν ἐννέα δίκαια δρῶντες εἰς ἀλλήλους εἰρ- c
20 γάσασθε, φέρων μὲν ὁ δῆμος ἐπὶ τὰς οἰκίας τῶν δυνατῶν
ξὺν βοῇ τὴν φλόγα καὶ ἀποκτιννὺς τὸν ἄρχοντα, δίκην δὲ
αὖθις ἀποτίνων ὑπὲρ τούτων, ὧν ὀργιζόμενος δικαίως, ἔπρα-
ξεν οὐκέτι μετρίως.

**43.** Ὑπὲρ τίνος οὖν πρὸς θεῶν ἀχαριστούμεθα; ὅτι τρέ-
φομεν ὑμᾶς οἴκοθεν, ὃ μέχρι σήμερον ὑπῆρξεν οὐδεμιᾷ πόλει,
καὶ τρέφομεν οὕτω λαμπρῶς; ὅτι τὸν κατάλογον ὑμῶν ηὐξή- d
σαμεν; ὅτι κλέπτοντας ἑλόντες οὐκ ἐπεξήλθομεν; ἑνὸς ἢ δύο

3. ἀποδόσθαι: ἀποδίδοσθαι B W | χρυσοῦ: τοῦ χρυσοῦ S, fortasse recte, cf. supra τοῦ νομίσματος 3-4. ἀποκεκλ-. Hinc denuo deest W usque ad finem 5. ἡμῶν ex ὑμῶν ut vid. corr. V (ἡμῶν U) 6. καλῶς: κακῶς S V 8. βροτείων Martinius: βρότειον codd. 9. ἡ om. S V 11. συνίην V B et (sed ει supra η add.) S: συνίειν O 12. ἀρέσοιμι Cobet: ἀρέσκοιμι codd. | ἔμελεν Hertlein: ἔμελλε(ν) codd. 13. ᾠόμην S V O, praefert iure Russo: ᾤμην B
43, 3. λαμπρῶς: καλῶς V

fossero venduti a peso d'oro e che il grano, rinchiuso dai ricchi nei magazzini, si trasformasse di colpo per loro, a vostre spese, in argento e in oro. Essi infatti lo hanno venduto bene fuori della città, provocando agli uomini

la fame che strema i mortali,

come disse il dio, accusando quanti agiscono così. La città ha avuto abbondanza solo di pane, e di null'altro. Anche allora comprendevo dunque che, facendo queste cose, non avrei compiaciuto tutti, ma non mi interessava affatto; pensavo, infatti, che fosse necessario recare aiuto al popolo che subisce ingiustizia e agli stranieri che giungono fin qui a causa mia e dei magistrati che sono con me. Poiché mi sembra che costoro se ne stiano per andare e che la città nutra una sola opinione nei miei confronti (gli uni mi odiano, gli altri che ho sfamato non mi sono grati), dopo aver tutto rimesso nelle mani di Adrastea, me ne andrò in un altro paese e presso un altro popolo, senza farvi neppure rammentare quanto vi siete fatti l'un l'altro nove anni fa per rendervi giustizia, quando il popolo gridando appiccò il fuoco alle case dei ricchi e uccise il governatore, e poi ne scontò la colpa poiché, sebbene la sua collera fosse giusta, aveva superato ogni limite.

43. Per quale motivo, dunque, in nome degli dei, ci siete così ingrati? Forse perché vi nutriamo a nostre spese, ciò che finora non è toccato a nessuna città, e vi nutriamo con tanta larghezza? Forse perché abbiamo ampliato la lista dei vostri curiali? Forse perché non citammo in giudizio i ladri colti a

42, 14 sq. Cf. Liban. *Or.* XV 55, 76. Vid. etiam ad 37, 6 sq. 17 sq. Vid. ad 37, 6 sq.

5 βούλεσθε ὑμᾶς ὑπομνήσω, μή τις ὑπολάβῃ σχῆμα καὶ ῥητορείαν εἶναι καὶ προσποίησιν τὸ πρᾶγμα; γῆς κλήρους οἶμαι τρισχιλίους ἔφατε ἀπόρους εἶναι καὶ ᾐτήσασθε λαβεῖν, λαβόντες δὲ ἐνείμασθε πάντες οἱ μὴ δεόμενοι. Τοῦτο ἐξετασθὲν ἀνεφάνη σαφῶς. Ἀφελόμενος δὲ αὐτοὺς ἐγὼ τῶν ἐχόντων 10 οὐ δικαίως, καὶ πολυπραγμονήσας οὐδὲν ὑπὲρ τῶν ἔμπροσθεν, ὧν ἔσχον ἀτελῶς, οὓς μάλιστα ἐχρῆν ὑποτελεῖς εἶναι, ταῖς 371 βαρυτάταις ἔνειμα λειτουργίαις αὐτοὺς τῆς πόλεως. Καὶ νῦν ἀτελεῖς ἔχουσιν οἱ καθ' ἕκαστον ὑμῖν ἐνιαυτὸν ἱπποτροφοῦντες γῆς κλήρους ἐγγὺς τρισχιλίους, ἐπινοίᾳ μὲν καὶ 15 οἰκονομίᾳ τοῦ θείου τοὐμοῦ καὶ ὁμωνύμου, χάριτι δὲ ἐμῇ, ὃς δὴ τοὺς πανούργους καὶ κλέπτας οὕτω κολάζων εἰκότως ὑμῖν φαίνομαι τὸν κόσμον ἀνατρέπειν. Εὖ γὰρ ἴστε ὅτι b πρὸς τοὺς τοιούτους ἡ πραότης αὔξει καὶ τρέφει τὴν ἐν τοῖς ἀνθρώποις κακίαν.

**44.** Ὁ λόγος οὖν μοι καὶ ἐνταῦθα περιίσταται πάλιν εἰς ὅπερ βούλομαι. Πάντων γὰρ ἐμαυτῷ τῶν κακῶν αἴτιος γίνομαι, εἰς ἀχάριστα καταθέμενος ἤθη τὰς χάριτας. Ἀνοίας οὖν ἐστι τῆς ἐμῆς τοῦτο καὶ οὐ τῆς ὑμετέρας ἐλευθερίας. 5 Ἐγὼ μὲν δὴ τὰ πρὸς ὑμᾶς εἶναι πειράσομαι τοῦ λοιποῦ συνετώτερος· ὑμῖν δὲ οἱ θεοὶ τῆς εἰς ἡμᾶς εὐνοίας καὶ τιμῆς, c ἣν ἐτιμήσατε δημοσίᾳ, τὰς ἀμοιβὰς ἀποδοῖεν.

5. ὑπολάβῃ: ὑπολάβοι O B, mavult Cobet 6. οἶμαι om. O B 7. ἀπόρους codd., defendit Gascou: ἀσπόρους Hertlein, prob. edd. ἀφόρους Horkel | λαβεῖν: λαχεῖν S O 11. ἀτελῶς B, defendit Bidez: ἀτελεῖς S V O, malit Russo 13. ὑμῖν: ἡμῖν S 16. ὃς Martinius: ὃ B ὁ V O ἃ S 17. ἀνατρέπειν: ἀνατρέπων O 19. τοῖς om. S
**44,** 2-3. γίνομαι S B: γίγν- V O γέγονα Exc. Neap.

rubare? Permettete che vi ricordi uno o due episodi, affinché nessuno pensi che si tratti di un puro espediente retorico o di una finzione? Mi avevate detto, se non erro, che c'erano tremila lotti di terre non tassabili e mi avete domandato di poterli prendere; quindi, ottenutili, ve li siete spartiti, tutti voi che non ne avevate bisogno. Dopo un'inchiesta, questo fu chiaro, inequivocabilmente. Io allora tolsi le terre a coloro che le detenevano illegalmente, e (senza occuparmi affatto di quelle che avevano in precedenza e per le quali non pagavano imposte) li destinai ai servizi pubblici più gravosi della città. Così, ora, circa tremila lotti di terre, esenti da tasse, li hanno coloro che ciascun anno allevano cavalli per voi, certo in virtù del divisamento e dell'amministrazione del mio zio e omonimo, ma anche per la mia liberalità: di me che, punendo in tal modo malfattori e ladri, vi sembro naturalmente sovvertire l'ordine del mondo. Sapete bene infatti che essere clementi con gente simile aumenta e nutre la malvagità degli uomini.

44. Con il mio discorso, dunque, son tornato proprio là, dove volevo. Io stesso sono la causa di tutti i miei mali, per aver elargito benefici a degli ingrati. Ciò, comunque, proviene dalla mia insensatezza e non dalla vostra libertà. D'ora in poi cercherò di essere più accorto con voi; gli dei intanto vi ripaghino della benevolenza nei nostri confronti e della stima di cui ci avete pubblicamente onorato.

# COMMENTO

Il segno < che si trova sul margine destro della traduzione indica la presenza, nel commento, di note indispensabili alla comprensione del testo, o comunque di natura non tecnica; le note corrispondenti sono messe in rilievo da un segno identico, sul margine destro del commento.

L'autore del presente commento ringrazia l'amica prof.ssa Amneris Roselli per l'attenzione con cui ha seguito il suo lavoro.

# LETTERA A TEMISTIO

Temistio era nato attorno al 317 nella regione della Paflagonia. Suo padre Eugenio era un filosofo che godeva di buona reputazione; anche sua moglie era figlia di un professore di filosofia. Temistio iniziò la sua carriera di insegnante molto giovane, poco dopo il suo arrivo a Costantinopoli, nel 337. Tra il 348 e il 349 ottenne la cattedra di filosofia e, intorno a quest'epoca, compose le *Parafrasi di Aristotele*, grazie alle quali ottenne grande fama. A partire da questo momento, comincia la sua carriera di pensatore politico e di panegirista di corte, investito della fiducia dei vari imperatori. Da Costanzo II a Teodosio, tutti i detentori del potere a Costantinopoli ricercano il suo appoggio: proprio il regno di Teodosio segna l'apice della carriera politica di Temistio che, nel 384, assunse addirittura la carica di prefetto urbano. Sarebbe morto poco dopo, intorno al 388 (per un esame approfondito della figura di Temistio nel contesto politico di Costantinopoli, cfr. in generale Dagron).

1, 1. ὥσπερ ... γράφεις: sulla base di rari documenti e di un dubbio criterio di verisimiglianza, si era immaginato un forte legame intellettuale tra Temistio e Giuliano e un grande entusiasmo del filosofo nel celebrare l'ascesa al trono di Giuliano (Dagron, p. 230). In realtà, tra le opere di Temistio che ci sono giunte, non figura nessun discorso celebrativo di Giuliano (la terza e la quarta orazione, indirizzate a Costanzo, sono del 357, mentre la quinta, pronunciata di fronte a Gioviano, è del 364). Solo nelle lettere di Libanio troviamo sicura menzione di un panegirico composto da Temistio, tra la fine del 362 e l'inizio del 363, in onore di Giuliano, ma il suo contenuto ci sfugge (*Ep.* 1430-1). I rapporti tra i due si limitarono probabilmente ai corsi seguiti da Giuliano a Costantinopoli, ad un primo scambio di corrispondenza intorno al 354, e ad un secondo di carattere retorico e filosofico, di cui la nostra epistola rappresenta, in qualche modo, la conclusione. Cfr., da ultimo, N. Criscuolo,

*L'epistola di Giuliano a Temistio*, « Koinonia » VII 1983, pp. 89-111.

5. 'Αλέξανδρον καὶ τὸν Μάρκον: mentre i giudizi di Giuliano su Marco Aurelio sono sempre invariabilmente e coerentemente positivi, ed è fuori discussione che fosse questo il suo modello di imperatore, assai differenziati sono quelli relativi a Alessandro. Là dove il discorso verte in generale sulla figura del buon sovrano ed insiste sulle qualità etiche che gli debbono competere, per cui è chiara la derivazione dal modello dei discorsi sulla regalità di Dione di Prusa, del sovrano macedone si parla in termini negativi (cfr. *Caesares*, 316 bc, 330 b; *Or*. I 45 d; VII 211 d; VIII 250 d). Ma è altrettanto indubbio che Alessandro sia il suo modello di comandante militare, tanto è vero che è l'unico non romano ammesso al banchetto dei Cesari. Nell'epistola agli Alessandrini, si dice addirittura (*Ep*. 111, 433 d) che, se Alessandro avesse avuto occasione di misurarsi con i Romani, avrebbe saputo tenere loro testa. Lo spettro di Alessandro è naturalmente evocato nelle fasi cruciali della campagna persiana (cfr. Libanio, *Or*. XVIII 260: « Giuliano concepì il piano di passare da Arbela, con o senza una battaglia, così che la sua vittoria sarebbe stata celebrata insieme a quella ottenutavi da Alessandro e formulò anche il disegno di metter piede in tutti i territori dell'Impero persiano, compresi quelli adiacenti »; cfr. anche Socrate, *Historia ecclesiastica* IV 21). Il sovrano macedone cede la palma del migliore solo a Marco Aurelio, modello di *pietas* e di emulazione verso gli dei. Quanto a quest'ultimo, la sua presenza nel « canone » dei buoni imperatori è una costante della storiografia tardoantica, che, peraltro, sembra attribuire il primo posto in assoluto a Traiano (cfr. R. Syme, *Emperors and Biography*, Oxford 1971, pp. 90-3). Questo passo è chiaro: a Giuliano sembrano inattingibili e la τελεία ἀρετή di Marco e l'ἀνδρεία di Alessandro.

10. τῶν 'Αττικῶν διηγημάτων: Giuliano era giunto a Atene nell'estate del 355, riportandone una vivissima impressione. A Atene era circondato da un gruppo di ammiratori e di amici (cfr. Libanio, *Or*. XVIII 29; alla fine della stessa orazione [260], Libanio osserva che Giuliano avrebbe dovuto avere la sua tomba vicino a quella di Platone, così da poter ricevere gli stessi onori tributati al grande filosofo dalle successive generazioni di studenti e di insegnanti). Che Atene si adattasse perfettamente ad essere luogo santo per l'ultima fioritura della filosofia e della religione ellenica non fu mai posto in dubbio. Proprio il marcato tradizionalismo culturale della città l'aveva resa cara ai pagani conservatori.

11. προσᾴδειν: qui « cantare » deve essere inteso nel senso di « leggere », « declamare », secondo un uso assai diffuso nel greco tardo; cfr. p. es. Libanio, *Or*. XII 94; con il verbo ᾄδειν Imerio caratterizza la sua tecnica oratoria su cui ironizza Temistio (*Or*. XXII 265 b e XXVIII 341 b-d).

16-7. Ἡρακλῆς καὶ Διόνυσος: Eracle è il tradizionale modello cinico (cfr. R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala 1948) e eroe romano per eccellenza (cfr. Livio, I 7). Già Dione, nel primo discorso sulla regalità (cfr. P. Desideri, *Dione di Prusa*, Firenze 1977, pp. 304-16), aveva utilizzato in chiave politica il mito di Eracle: la presenza di tracce del suo culto in tutto il mondo mediterraneo permettono di concepire un'estensione altrettanto vasta del suo potere regale-evergetico e una sua sovranità sul mondo. Nel *contra Heraclium*, Giuliano si diffonde (219-22 c) nell'interpretazione dei racconti mitici relativi alla vita e alle azioni di Eracle e alla nascita di Dioniso. Attraverso la sua esegesi di Eracle come salvatore del mondo, grazie alla guida costante di Atena Pronoia, Giuliano ambisce a stabilire una duplice connessione: nel suo ruolo di mediatore e di salvatore, Eracle è associato a Mitra, ma anche, a un altro livello, a Giuliano stesso, che appare appunto come un secondo Eracle-Mitra, destinato dagli dei a restaurare l'ordine, religioso e politico, nel mondo romano. Dioniso, nato come uomo, ucciso dai Titani e sepolto solo per risorgere, risulta la perfetta controparte di Cristo. La particolare enfasi di Giuliano sull'origine indiana di Dioniso (*Or.* VII 221 b) ha un doppio scopo: può essere considerata come un tentativo per connettere il mitraismo romano con le sue remote radici orientali, ma anche come un'asserzione implicita del legame che univa l'ellenismo tardoantico a quello classico (cfr. Athanassiadi, pp. 149-50). Libanio paragona spesso Giuliano a Eracle (*Or.* XII 27, 44; XIII 27, 48; XVIII 32, 39). Temistio accosterà più tardi Eracle alla figura di Teodosio (*Or.* XXXIV 28). Proprio l'orazione trentaquattresima sembra essere quella che offre maggiori analogie con il contenuto della lettera, che presumibilmente il filosofo inviò a Giuliano.

20. σχολῆς ἔννοιαν: Platone e Aristotele collegavano immediatamente la σχολή alla θεωρία. Il tempo libero, che è la parte più bella della nostra vita, deve essere consacrato alla contemplazione del vero, la più nobile occupazione dell'uomo.

22. Σόλωνος ... Λυκούργου: i tre famosissimi legislatori greci, vissuti tra il settimo e il sesto secolo a. C. (Licurgo forse ancora prima), i quali crearono, rispettivamente, le costituzioni di Atene, Mitilene e Sparta.

2, 6. τὰς ... τύχας: il verso, tratto dall'*Oreste* di Euripide (v. 16), fa verosimilmente allusione alle vicissitudini personali e familiari di Giuliano, alla strage dei suoi congiunti, alla morte di Costantino, alla sua relegazione a Macellum, e non al periodo in cui fu Cesare in Gallia come pure è stato pensato. Lo dimostra il fatto che lo stesso Giuliano cita il verso subito precedente (v. 14: τί τἄρρητ' ἀναμετρήσασθαί με δεῖ; « perché dovrei enumerare queste nefan-

dezze? »), nell'*ad senatum populumque Atheniensium* (270 d), in un contesto in cui gli orrendi delitti familiari della casa di Atreo sono assimilati a quelli della casa di Costantino. Si tenga presente che Euripide è per Giuliano, come in genere per i suoi contemporanei, il tragico per antonomasia (lo cita diciotto volte contro le due di Sofocle, mentre sembra ignorare Eschilo: cfr. Schwarz, pp. 637-8). È tipica della particolare mentalità religiosa di Giuliano la sua alta considerazione di Euripide che, per i sofisti del quinto secolo a. C., era invece il poeta che dava espressione al loro scetticismo nei confronti degli dei. Alla base della sua interpretazione del mito di Dioniso c'erano appunto le *Baccanti*.

13-4. τὸν πορθμὸν τὸν παρ' ὑμῖν: si tratta del Bosforo.

17. τῆς ἔξω θαλάσσης: è l'Atlantico. Νῦν μὲν ὁρᾷς ...: l'immagine del navigatore che, pur non essendo mai uscito dal Bosforo, deve improvvisamente affrontare i mari più pericolosi e addentrarsi nell'Oceano, è ripresa da Libanio (*Or.* XIII 22). Libanio dice che l'assunzione di responsabilità di governo da parte di Giuliano non fu preparata con tappe intermedie, in quanto egli si trovò a essere imperatore all'improvviso, come un navigante che, alla sua prima esperienza, dovesse affrontare lo stretto di Messina.

30. τὸ τοῦ Νεοκλέους: Epicuro era figlio di Neocle.

31. λαθεῖν βιώσαντα: la tradizione antica è unanime sul fatto che gli epicurei raccomandassero la fuga dalla vita pubblica (cfr. Temistio, *Or.* XXVI 324 a).

34. σχολὴν ἐπαινεῖν: Temistio, che nell'epistola di Giuliano figura come il campione della vita politica contrapposta alla vita contemplativa, era in realtà il sostenitore della cosiddetta vita mista (cfr. *Or.* XXXIV 28): bersaglio della sua polemica erano, tra l'altro, proprio i neoplatonici, per il loro astenersi dalla vita pubblica (cfr. *Or.* XXVIII 341 d).

35. οὐ καλῶς 'Επικούρῳ: Giuliano, da tipico neoplatonico, sembra presupporre che le varie correnti della filosofia greca siano tutte riconducibili ad un'unica dottrina, non presentando sostanziali differenze sia dal punto di vista dei principi metafisici, sia da quello etico. L'unica eccezione è rappresentata dagli scettici e dagli epicurei, come risulta anche dall'*Ep.* 89 b 301 c, in cui i libri di Epicuro e di Pirrone sono proibiti ai sacerdoti pagani. Due secoli prima di Giuliano lo scettico Luciano proclamava il carattere sacro e divino di colui che solo conosceva il buono e il vero, che trasmetteva ai suoi discepoli, cui aveva dato libertà morale (*Alex.* 61). A sua volta, il profeta Alessandro di Abonuteico aveva ordinato a tutti coloro che volevano ottenere le grazie divine di allontanare con le pietre « atei, epicurei e cristiani » (*ibid.* 25).

39. λέγουσι ... Σωκράτη: l'argomento centrale della lettera consiste nella ripresa, in termini apparentemente tradizionali, del vec-

chio tema della contrapposizione tra vita contemplativa e vita pratica o politica. Malgrado gli aneddoti sulla vita contemplativa ed il distacco dai beni di questo o quello dei filosofi presocratici, è con Platone e con l'Accademia che si deve fissare la genesi della distinzione tra i vari tipi di vita e il primato attribuito alla vita contemplativa. Per il Platone della *Repubblica*, la contemplazione del Bene in sè non esclude la vita politica: la contemplazione è finalizzata alla conoscenza del modello in base al quale conformarsi nel governo della città. Per Aristotele è la vita di pura scienza che costituisce la vita teoretica; l'oggetto della θεωρία è per lui l'insieme delle scienze umane con al vertice la teologia. La controversia sul primato da attribuire al βίος θεωρητικός o al βίος πρακτικός si sviluppa già all'interno della scuola aristotelica. Fedele all'insegnamento del maestro, Teofrasto attribuiva il primato alla vita speculativa, mentre Dicearco lo attribuiva alla vita attiva. Questa controversia doveva essere famosa perché, ancora in età ciceroniana, era collegata emblematicamente ai loro nomi (cfr. W. Jäger, *Aristotele*, trad. it. Firenze 1934, pp. 559-617). Si osservi che, a partire dal secondo secolo d. C., in ragione di un ritorno al platonismo del *Fedone* e del *Simposio*, il θεωρητικὸς βίος diviene di fatto una contemplazione di tipo religioso. Con i neoplatonici, il fine del βίος θεωρητικός sarà quello di raggiungere l'estasi, secondo una tendenza opposta al concetto tradizionale di sapiente contemplativo. Dalla scienza ci si guarda, perché è la pietà che conduce a Dio. La maestà del θεωρητικός non è più quella del sapiente che ha indagato razionalmente ogni problema, ma quella del profeta e del taumaturgo (cfr. A. J. Festugière, « Les trois vies », in *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, pp. 117-56).

40-1. Γλαύκωνα ... Ξενοφῶν: Glaucone (Senofonte, *Mem.* III 6, 1) era un giovane ateniese che aspirava alla vita politica; a lui Socrate obiettava la necessità di essere fornito delle opportune conoscenze tecniche. τοῦ Κλεινίου παῖδα: il figlio di Clinia è Alcibiade (cfr. Senofonte, *Mem.* I 2).

3, 4. ἡ τύχη κρατοῦσα ...: Giuliano accenna a uno degli aspetti più discussi e controversi dello stoicismo, cioè al rapporto che intercorre tra la fortuna e il caso rispetto al fato, una volta presupposta la sua ineluttabilità. Giuliano contesta agli stoici e a Crisippo non già di aver negato l'esistenza della fortuna, ma di prescinderne nel loro concetto di felicità, secondo il quale la virtù basta per essere felici (cfr. *Or.* I 25).

10-1. εὐτυχῇ ... Κάτωνα: Catone era l'esempio paradigmatico dello stoico, in quanto preferì morire suicida a Utica nel 46 a. C. piuttosto che sopravvivere alla sconfitta della propria causa ed assistere al trionfo di Cesare.

11-2. Δίωνα ... εὐδαίμονα: Dione, ricordato anche altrove da Giuliano (*Ep.* 98 b, 295 b), era stato esiliato da Siracusa da Dionigi il giovane, geloso delle sue virtù; dopo aver liberato la città dalla tirannide, fu ucciso (354 a. C.) senza riuscire a rendere ai concittadini il benessere e le promesse libertà politiche.

20-1. τὸ ζῷον ... ὀρέγεται: questa citazione, tratta dall'*Etica Nicomachea* (I 10), può intendersi come un discreto omaggio di Giuliano a Temistio, il celebrato studioso di Aristotele.

4, 5. ἀληθῶς ... ξυντιθέντες: evidentemente Giuliano, scrivendo a un filosofo aristotelico quale Temistio, non vuole dare senz'altro come vera la dottrina platonica secondo cui le idee appartengono al mondo incorporeo e intelligibile; ammette dunque anche la plausibilità della dottrina di Aristotele, secondo cui l'idea non esiste che nella cosa (cfr. Rostagni, p. 124 nota 1).

8. Ἄπολιν ... ἐστερημένον: la citazione di fonte ignota ritorna nel *contra Cynicos* (195 b) con l'aggiunta di un verso: οὐκ ὀβολόν, οὐ δραχμήν, οὐκ οἰκέτην ἔχων (« che non ha un obolo, una dracma, neppure un domestico »; cfr. Diogene Laerzio, 38, che lo cita sempre a proposito di Diogene).

12. Ὦι λαοί ... μέμηλεν: il verso omerico (*Il.* II 25) è citato anche da Temistio (*Or.* II 34 c). La figura di Diogene, la cui αὐτάρκεια è contrapposta alla smodatezza di Alessandro Magno, è al centro del quarto discorso di Dione *Sulla regalità.*

20. ὁ ... καταστρεψάμενος: Alessandro Magno è citato qui, secondo il modello di Dione, come esempio emblematico di dismisura.

33. διαμένῃ γένος: il lungo passo, che qui si conclude, non va letto solo in chiave retorica. Una volta proclamato Cesare, ed anche quando divenne unico Augusto, Giuliano sembrò imporsi prudenza e riserbo di fronte alle seduzioni del destino, e sembrò guardarsi dai favori della fortuna (cfr. Ammiano, XV 8, 16-7; Giuliano, *ad senatum populumque Atheniensium* 275 ab, etc.).

5, 3. θαυμασίων Νόμων: Platone, dopo Omero (cfr. Schwarz, pp. 642-3), è lo scrittore che ha esercitato maggiore influenza su Giuliano. Anche se questi sostiene che la via alla filosofia gli fu aperta dalle opere di Aristotele non meno che da quelle di Platone (*Misop.* 30, 10-12 γέγονεν ... μοι ἡ ὁδὸς διὰ τῶν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους λόγων), tuttavia Platone è citato tre volte più di Aristotele e, tra le opere di Platone, solo il *Timeo* precede, nel numero di citazioni, le *Leggi.* La cosa, naturalmente, non è casuale: si tratta delle due opere che esercitarono una profonda influenza sulla pietà ellenistica, fino ai neoplatonici (cfr. Festugière, *Hermès Trismégiste*, II, pp. 92-152).

5-8. « Θεὸς ... τέχνην ».: Platone, *Leg.* IV 709 b.

10-34. « Γινώσκων ... μηχανή ».: la lunga citazione è tratta da Platone, *Leg.* IV 713 c-714.

35-6. μύθους ἀρχαίους: Giuliano svolgerà compiutamente queste considerazioni sul valore del mito e dell'allegoria nel *contra Heraclium* (217 b-223; cfr. *Or.* V 107 a, ecc.).

38. 'Ακούεις ...: il mito platonico dell'età dell'oro di Kronos che, consapevole dell'imperfezione inerente alla natura degli uomini, affida la guida delle comunità umane ai demoni, fornisce un punto di appoggio a Giuliano per lo svolgimento della sua tesi. Grazie alla sua formazione neoplatonica, egli scorge dietro l'allegoria il significato che, chi esercita il governo, lo deve fare secondo la parte divina della sua natura, bandendo dall'anima ogni elemento ferino e aspirando al comportamento di un demone (cfr. anche *Pol.* 309 c-e).

6, 2-3. ὅτε ... παιδείας: negli anni in cui potè consacrarsi allo studio (dal 348, quando lasciò con il fratellastro Gallo l'esilio di Macellum in Cappadocia, fino alla sua partenza da Atene per Milano nel 355: cfr. Bowersock, pp. 27-32), Giuliano conobbe retori, sofisti e filosofi, che costituirono poi il suo *entourage*, stringendo amicizia con Libanio e incontrando personaggi sospetti come Massimo e Prisco. I rapporti con Temistio si limitarono, probabilmente, all'ascolto di qualche lezione.

6-7. τοῦ σοφιστοῦ φημί: Giuliano soggiornò in Asia Minore dal 351 al 354, quando il fratellastro Gallo era Cesare. Non sappiamo nulla dell'episodio in questione, ma è probabile che proprio presso Gallo Giuliano difese il sofista cui qui allude. Sappiamo, peraltro, che i rapporti tra Giuliano e Gallo, tanto diversi per temperamento e inclinazioni, non erano particolarmente calorosi (cfr. Ammiano, XV 2; Giuliano, *ad senatum populumque Atheniensium* 273 b).

8-9. Καρτερίῳ ... 'Αράξιον: mentre non si sa nulla di Carterio, Arassio era, con ogni probabilità, *vicarius Africae* nel 353/54 (*PLRE Araxius*, p. 94).

10. θαυμασίας 'Αρετῆς: questa Arete doveva essere seguace di una qualche scuola filosofica (Stobeo, III 5, 9 e 49-50, conserva degli estratti dall'Epistola di Giamblico a Arete sulla temperanza). Deve essere proprio per le sue qualità filosofiche che Giuliano la chiama qui θαυμασία.

14. ὑπὸ ... ἀρρωστίαν: Giuliano fu sicuramente malato anche in Gallia (*Ep.* 10 e 11). Nel *contra Galilaeos* (p. 207 Neumann) dice di essere stato spesso malato.

16-7. ὅτε ... κινδυνεύων: nel 354 Costanzo fece giustiziare Gallo, convocò Giuliano a corte e lo fece relegare per sei mesi a Como, dove Giuliano ebbe ragione di temere per la sua vita (cfr. *ad sena-*

*tum populumque Atheniensium* 272 d, 274 a). Conoscendo l'influenza che Temistio esercitava sul cugino, pensò di ricorrere alla sua mediazione. Fu però l'imperatrice Eusebia a intercedere per lui e a ottenergli un incontro con Costanzo: sui rapporti tra Giuliano e Eusebia, cfr., da ultimo, N. Aujoulat, *Eusébie, Hélène et Julien*, « Byzantion » LIII 1983, pp. 78-103.

23. χρύσεα ... ἐννεαβοίων: la citazione omerica (*Il.* VI 236) si riferisce al famoso episodio dello scambio delle armi di bronzo di Diomede con quelle d'oro di Glauco.

24-5. Οὕτως ... ἐγαννύμην: una volta ottenuto il permesso di lasciare Como, Giuliano aveva in programma di andare in Bitinia ma, nel corso del viaggio, ricevette l'ordine di recarsi a Atene (cfr. *ad senatum populumque Atheniensium* 273 bc). Giuliano vuol dire qui che quel cambiamento di programma gli tornò utile perché così poté visitare la città sacra dell'ellenismo e frequentare insegnanti famosi come Proaresio e Imerio.

28. ἀγαπῶν ... 'Αθήνας: nel giro di un anno, Giuliano fu convocato due volte a corte: la prima per essere internato, la seconda per essere nominato Cesare. Nell'*ad senatum populumque Atheniensium* (275 ab), si diffonde sullo scoramento che lo colse quando ricevette l'ordine di lasciare i suoi diletti studi ad Atene e di recarsi a Milano.

29-30. σχολὴν ... ἐπαινῶν: anche nell'*Ep.* 8, scritta dalle Gallie a Eumenio e a Fariano, Giuliano afferma che niente è più vantaggioso per un uomo di poter esercitare la filosofia a proprio agio lontano dalle preoccupazioni.

7, 2-3. « Γνῶθι σαυτόν »: mentre per Plotino l'invito a conoscersi porta all'esame delle difficoltà relative all'anima (*Enn.* IV 3, 1), Giuliano conduce, nel *contra Heraclium* (211 b-d), un'analisi complessiva del precetto delfico. Conoscersi significa disdegnare le opinioni correnti e accedere alla verità stessa, che costituisce il termine di paragone per poter giudicare (cfr. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard* III, Paris 1974, pp. 91-5). Si ricordi che la salvezza, per l'ermetismo, consisteva fondamentalmente nel « conoscersi », cioè nel riconoscere in sé stessi quella parte di luce, di intelletto divino, che già si possiede naturalmente. La gnosi, la conoscenza, ha un duplice scopo: la conoscenza di Dio e la conoscenza di sé stessi in quanto esseri divini dalla nascita (cfr. A. J. Festugière, *Hermétisme et Mystique Païenne*, Paris 1967, p. 58). Conoscere sé stessi non si riferisce ormai più alla dimensione etica della tradizione socratico-platonica, quanto alla sensibilità al formarsi, all'interno di sé, di una nuova vita, che risulta l'unica vera in ragione del suo partecipare alla vita stessa della divinità con cui forse coincideva (cfr. Filoramo, pp. 40-1).

4. Ἔρδοι ... τέχνην: la citazione è dalle *Vespe* (v. 1431) di Aristofane.

7. Ἀριστοτέλους ... συντείνοντα: come si è detto, Platone è molto più presente a Giuliano di quanto non lo sia Aristotele. In questo caso, la citazione aristotelica, oltre che un rinnovato omaggio nei confronti di Temistio, corrisponde alla tendenza di Giuliano a fondere insieme tutto quanto possa servire allo scopo: qui si tratta di dimostrare che il βασιλικὸς ἀνήρ è una persona elevatasi al di sopra della media degli uomini, un essere illuminato di natura divina.

8. οὐ γλαῦκα Ἀθηναίοις ἄγων: il proverbio corrisponde ai nostri « non portare nottole ad Atene » e « non portare vasi a Samo ». È una garbata allusione alla competenza che Temistio aveva in materia di filosofia aristotelica.

10-6. « Εἰ δὲ δή ... φύσιν »: la citazione di questo passo aristotelico (*Pol.* III 15, 1286 b) sembra suggerire l'idea di un netto rifiuto di ogni forma di monarchia ereditaria, come sembra risultare anche dai *Caesares* (334 cd): qui Marco Aurelio è il principe ideale, ma deve rispondere all'accusa di aver causato la rovina dell'impero trasmettendolo a un incapace come suo figlio Commodo, quando avrebbe potuto scegliere qualcuno più degno. In questo passo della *Politica* sembra adombrata proprio tale situazione: anche il migliore dei sovrani può avere figli indegni. Comunque Giuliano, benché morisse senza lasciare eredi, in punto di morte si rifiutò di pronunciare un nome, per paura, apparentemente, di dimenticare l'uomo degno di succedergli (cfr. Ammiano XXV 3, 20). Lo stesso Ammiano definisce un *falsus rumor* (XXVI 6, 3; cfr. anche XXIII 3, 2), dunque una diceria priva di fondamento, la designazione di Procopio. Libanio (*Or.* XVIII 273) dice che Giuliano avrebbe lasciato la scelta ai soldati non vedendo nessuno uguale a lui tra quelli che lo accompagnavano.

16-7. κατὰ νόμον ... βασιλέως: nel dibattito che, nel quarto secolo d. C., opponeva i teorici di un regime imperiale dalle precise delimitazioni legali e quelli di un potere dell'imperatore ispirato e legittimato da un intervento soprannaturale, Temistio si era schierato decisamente dalla parte di questi ultimi. La sua idea del re come « legge vivente », νόμος ἔμψυχος, si spiega con la constatazione dell'inadeguatezza delle leggi scritte rispetto alla complessità della vita sociale (cfr. *Or.* I 14 d - 15 a: cfr. Dagron, p. 129). Giuliano difende invece la concezione tradizionale del *princeps* νομοφύλαξ, guardiano e custode delle leggi, alle quali anch'egli è sottoposto (cfr. F. Dvornik, « The Emperor Julian's "Reactionary" Ideas on Kingship », in *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Frend jr.*, Princeton 1951, pp. 71-81, le cui affermazioni sulle cosiddette idee « reazionarie » di Giuliano in merito alla regalità vanno però precisate).

19-20. Περὶ δὲ τῆς παμβασιλείας καλουμένης ...: il passo (*Pol.* III 16, 1287 a) di Aristotele è utilizzato da Giuliano per condannare la παμβασιλεία nelle sue varie forme. Il panegirico di Mamertino, un documento assai significativo della propaganda giulianea, celebra il rispetto con cui l'imperatore si comporta nei confronti dei senatori e con cui osserva le tradizioni. Giuliano tenderà sempre a dare di sé un'immagine antidispotica (cfr. il rifiuto, cui accenna in *Misop.* 10, 1-2, del titolo di δεσπότης, di *dominus*). Questa immagine è però in contrasto con la sua concezione teocratica del potere imperiale, che assume in lui la forma di un senso angoscioso della missione da svolgere, per volere divino, nell'interesse supremo dello stato.

28. ἄνευ ὀρέξεως: Aristotele (si tratta sempre di *Pol.* III 16, 1287 a) è citato da Giuliano, come prima Platone, per suggerire l'idea dell'inadeguatezza delle proprie capacità e delle proprie inclinazioni rispetto ai grandi compiti richiesti ad un imperatore. Il regno della legge, in quanto razionalità pura, richiederebbe il regno di Dio stesso, perché in un uomo la ragione è turbata dai suoi appetiti.

**8,** 10. φύσιν καταμαθὼν: questa concezione idealistica della legge, concepita come una emanazione dell'idea eterna di giustizia, ricorda la descrizione che Plotino fa di Minosse, l'intimo amico di Zeus, come del legislatore ideale, che formulava le sue legge secondo un riflesso, necessariamente pallido, della verità divina e della bellezza una volta contemplata. Naturalmente, questo modo di pensare è lontano da quello di Temistio, impegnato a operare nel concreto della vita politica (cfr. Athanassiadi, p. 104). Comunque, già nel dicembre del 361, Giuliano fu costretto a pagare il suo tributo alla dura necessità di soddisfare non la sua esigenza di giustizia ma il desiderio di vendetta dell'esercito (cfr. W. E. Kaegi, *Domestic Military Problems of Julian the Apostate*, in « Byzantinische Forschungen » II 1967, p. 247 sgg.): infatti alcune condanne decretate dal tribunale di Calcedonia risultarono del tutto ingiustificate (cfr. Ammiano, XXII 3, 8; Libanio, *Or.* XVIII 152: ved. Bowersock, pp. 66-9).

18-21. Σόλωνα ... ἐλευθερώσαντα: Plutarco (*Sol.* 15) informa che, prima che Solone emanasse il decreto sulla cancellazione dei debiti, alcuni suoi amici presero in prestito grandi somme di denaro, sapendo che non avrebbero dovuto restituirle.

9, 1-2. ἔμπροσθεν βίον: si tratta della vita di studio che Giuliano conduceva prima di essere chiamato a responsabilità di governo nell'inverno del 355.

4. Σόλωνα ... Πιττακόν: si tratta dei tre grandi legislatori cui Giuliano aveva già accennato all'inizio (cfr. nota a 1, 22). Questi

nomi dovevano essere quelli menzionati da Temistio: l'allusione all'infortunio in cui era incorso Solone vuole essere una garbata critica alla sua tesi.

5-6. μεταβῆναι ... ὑπαίθριον: Temistio era il campione di una filosofia politica che non reputava concepibile come un filosofo potesse limitarsi a una vita puramente speculativa (cfr. Ruggini, soprattutto pp. 197-8). Da più parti gli veniva rivolta l'accusa di aver innovato, tradendo lo spirito dell'ellenismo, perché aveva fatto decadere la filosofia dal suo ruolo tradizionale. Si pensi all'epigramma satirico che Pallada indirizzò contro di lui (*Anthologia Palatina* XI 292): « Collocato su di un cocchio celeste [quello della filosofia], tu hai voluto un cocchio d'argento [quello del prefetto urbano]: vergogna inaudita! Tu eri molto superiore e hai voluto peggiorare la tua posizione. Coraggio, risali in basso, perché ora che sei in alto ti abbassi! ». La replica di Temistio consisteva nel sostenere che la filosofia doveva ormai lasciare le sterili speculazioni per scendere nel vivo del dibattito politico (*Or.* XVII 213 d - 214 a; 214 d - 215 c).

6-7. χαλεπῶς ... γυμναζομένῳ: l'esempio della persona che fa ginnastica per conto suo in privato e che, improvvisamente, si trova nel bel mezzo di una competizione olimpica, fa da *pendant* con l'esempio del navigatore, passato da una navigazione di piccolo cabotaggio ad un'altra in mari aperti e sconosciuti, esempio al quale Giuliano aveva fatto ricorso all'inizio dell'epistola (cfr. 2, 13-4).

10, 4-5. πράξει ... ἐπαινεῖς: in realtà Temistio non era tanto il sostenitore della vita pratica, quanto del genere di vita cosiddetto « misto » (cfr. *Or.* XXXIV), che postulava una sorta di via di mezzo tra la vita attiva e la vita contemplativa.

5-6. Ἀριστοτέλη ... τιθέμενον: secondo Aristotele, la felicità non può risiedere che in due generi di vita; la vita apolaustica, che soddisfa solo il corpo, è automaticamente esclusa. La felicità perfetta si può trovare solo nella vita contemplativa, perché è quella che meno ha bisogno di beni esterni a noi stessi (cfr. *Eth. Nic.* X 7, 8).

11. Ἀριστοτέλης δὲ εἴρηκεν: Giuliano ha buon gioco nel dimostrare a Temistio che il passo di Aristotele da lui chiamato in causa (*Pol.* VII, 1325 b) va inteso in senso opposto al suo. Per sostenere che l'unione di potere e filosofia è un insegnamento antico, Temistio invoca più volte il nome di Aristotele (cfr. *Or.* XXXIV e XVII 214 d), pur riconoscendo che tale unione non si è mai, o quasi mai, realizzata.

24. μεγάλων ... ἔργων: la citazione è da Omero, *Od.* XXI 26.

25-6. Εἰ ... ὑπολαμβάνομεν: Giuliano passa ora a svolgere il tema retorico della superiorità dei filosofi sui governanti.

32. οὐδὲ τοῦ παιδός: la letteratura aneddotica, specie quella su

Santippe, la bisbetica moglie di Socrate, è molto ampia (cfr. H. Dörrie, *RE* IX A 2, 1967, coll. 1335-42). Forse Giuliano pensa qui al dialogo di Socrate con Lamprocle, il maggiore dei suoi figli (cfr. Senofonte, *Mem.* II 2), sulla gratitudine che questi doveva comunque avere per la madre.

38-9. Ἐρετρικὴν ... Φαίδωνα: la scuola di Eretria fu fondata da Menedemo, la megarica o eristica da Euclide e Stilpone (quarto secolo a. C.). Cebete, Simmia e Fedone sono noti protagonisti di dialoghi platonici.

40-1. τὰς Ἀκαδημίας: cioè l'Accademia antica e la nuova.

45. Ὅσοι ... σώζονται: mentre Giuliano svaluta qui l'incidenza nella vita politica di Socrate, la cui figura tuttavia rappresentava per lui un ideale superiore, Temistio ancora molti anni più tardi (*Or.* XXXIV 36-8) cercherà di capovolgere la tesi di Giuliano e sosterrà la compatibilità della filosofia con l'impegno politico, adducendo proprio l'esempio di Socrate, accanto a quelli di Senofonte e di Parmenide. Ma anche in questo caso la discussione si svolge su due piani diversi perché, mentre Temistio ha come prospettiva il vigore e l'efficienza della compagine statale, Giuliano si esprime in termini di salvezza spirituale.

48-9. θεολογικῇ συγγραφῇ: si tratta probabilmente del famoso libro dodicesimo della *Metafisica*, in cui Aristotele offre un panorama di tutta la sua filosofia teoretica, cominciando con la dottrina della sostanza e concludendo con la dottrina di Dio (cfr. Jäger, *Aristotele* cit., p. 296). L'episodio è tramandato da Plutarco, *Moralia* VI 78 d.

55-6. πέφυκεν ... γνωρίζεσθαι: poiché la conoscenza presuppone un'affinità tra l'essere conoscente e l'essere conosciuto, conoscere gli dei implica una forma di comunione con loro. Conoscere il simile con il simile è una dottrina che risale almeno ad Empedocle (cfr. Lewy, p. 371 nota 226; C. W. Müller, *Gleiches zu Gleichem*, Wiesbaden 1965, pp. 3-7).

11, 3-4. αὐτῶν ... ἐπεμνήσθης: non può essere un puro caso che, pochi anni dopo, Temistio, nel suo *ad Jovianum*, utilizzi l'esempio di Ario e Trasillo per illustrare la saggia unione della filosofia e del potere all'inizio dell'impero (*Or.* V 63 d). In *Or.* XXXIV, del 384, Temistio giustifica il suo primo rifiuto della prefettura di Costantinopoli nel 359, attribuendone la responsabilità all'umore tirannico di Costanzo: egli confrontava questo rifiuto con gli esempi di Platone, Solone e Musonio. Ario Didimo era un filosofo di Alessandria d'Egitto, amico e protetto di Augusto e di Mecenate (cfr. Plutarco, *Anton.* 80; G. W. Bowersock, *Augustus and the Greek World*, Oxford 1965, pp. 33-4, 39-41). Nicolao di Damasco era un filosofo e uno storico amico di Erode, Agrippa e Augusto. Scrisse,

tra l'altro, una biografia di Augusto e un'autobiografia. Trasillo, filosofo neopitagorico, astrologo ed amico di Tiberio, riuscì a stento a sottrarsi alla sua crudeltà. Musonio Rufo era un filosofo stoico, esiliato da Nerone per l'influenza del suo insegnamento sulla gioventù. Tornato a Roma divenne il maestro di Epitteto. L'esempio di questi diversi personaggi (essi ritornano più volte nelle orazioni di Temistio: cfr. *Or.* V 63 d; VII 108 b; XI 145 b; XXXIV 8) serve a Giuliano per dimostrare che il filosofo, che lascia la vita di studio per la politica, difficilmente può aver fortuna.

21-2. φιλοσόφους ... τέτταρας: Giuliano sembra ironizzare sul ruolo di filosofo politico svolto da Temistio, e pensare alle conventicole neoplatoniche, piccole sette esoteriche raggruppate attorno a un caposcuola.

12, 7. φιλοσοφίαν ... ἐρῶν: dichiarazioni di amore per la filosofia e, nello stesso tempo, professioni di modestia ricorrono spesso negli scritti di Giuliano (*Or.* III 120 bc; *Misop.* 359 a). Su questo tipo di dichiarazioni, cfr. J. Bouffartigue, « Julien par Julien », in *L'Empereur Julien*, pp. 16-7.

8-9. οὐδὲ ... διαβάλλω: Temistio, secondo cui di fronte all'impossibilità per i filosofi di farsi re era necessario che i re si facessero filosofi, aveva celebrato Costanzo per l'impulso da lui dato alla filosofia (*Or.* IV 54 d). Ma Mamertino nel suo panegirico esalta l'avvento di Giuliano proprio perché restituisce alla filosofia la dignità prima calpestata: *philosophiam paulo ante suspectam ac non solum spoliatam honoribus, sed accusatam ac ream* (*Gratiarum actio* 23, 4: « poco tempo fa la filosofia era disprezzata e non solo era priva di onori ma addirittura era accusata e incolpata »).

13, 3-5. τῶν φιλοσοφούντων ... προκινδυνεύων: nell'*Ep.* 13, scritta dalla Gallia a Prisco, uno di quei pontefici del neoplatonismo che si circondavano di solennità e di mistero e che gli erano particolarmente cari, Giuliano si augurava di vivere per essere di una qualche utilità ai veri filosofi.

7. ὁ θεὸς παράσχοι: al termine della lettera emerge in tutta evidenza, al di là dell'appiattimento delle convenzioni retoriche, il sentimento angoscioso con il quale Giuliano vive la missione di cui si sente investito. Secondo la Ruggini (p. 230 nota 120), l'insistenza, se non l'ansia, con cui giustifica la propria accettazione del trono solo come πόνος faticoso e ingrato in ossequio alla volontà degli dei, si spiegherebbe con il timore di Giuliano che la sua scelta non venisse compresa tra i neoplatonici a lui vicini. Si pensi all'*exemplum* dei due usurpatori evocati da Mamertino, *Gratiarum actio* 13: messi di fronte alla possibilità di regnare alle stesse condizioni di Giuliano, se ne fuggono agli Inferi.

16. τὴν χάριν εἰδέναι: la conclusione della lettera (cfr. Bidez, p. 206) è molto vicina a quelle dei grandi discorsi teologici (*in Hel. reg.* 44; *in deor. Matr.* 20).

# ALLA MADRE DEGLI DEI

1, 2. γράψομεν ... ἀνεκλάλητα: l'apertura del discorso è caratterizzata dal timore per gli argomenti che stanno per essere affrontati. Come nel discorso *A Helios re*, non è tanto l'imperatore che parla, quanto il gran sacerdote, il profeta depositario delle verità ultime sugli dei. Il linguaggio è quello tipico dei misteri: così si spiega l'allusione al segreto da rispettare.

3-4. τίς ... Μήτηρ: Giuliano anticipa la struttura del discorso, che tratterà, in primo luogo, di Attis, poi della Madre degli dei e, infine, delle forme di culto, della loro origine e del loro arrivo in Grecia. In realtà, questa disposizione sarà rispettata solo in parte.

6. παραδοθεὶς ... Φρυγῶν: presso i Greci e i Romani era comune opinione che Cibele, il cui nome è reso in vari modi (Κυβήβη, Κυβήκη e Κύβηλις), venisse dall'Asia minore. Certamente grandi devoti di Cibele erano i Frigi; per essi si trattava di una sorta di dea nazionale; Cibele ha un ruolo di primo piano nelle loro leggende e suoi monumenti si trovano ovunque nel loro territorio. Secondo una tradizione fu Mida il costruttore a Pessinunte del grande tempio di Cibele, di cui sarebbe stato il figlio (cfr. Vermaseren, *Cybele*, pp. 21-4).

7. ὑφ' Ἑλλήνων: l'irradiazione del culto di Cibele, oltre che all'importanza del tempio di Pessinunte, è dovuta alla grande attività propagandistica dei Greci, che lo introdussero non solo nelle città della costa ionica ma, addirittura, in quelle del Ponto Eusino.

8. ἀλλ' Ἀθηναίων: gli Ateniesi sono celebrati più volte da Giuliano come i campioni delle virtù elleniche (cfr. *Misop.* 18, 7 sgg ).

9. τὰ ὄργια: si tratta delle cerimonie celebrate in onore di Dioniso e di Cibele. Sull'orgiasmo bacchico e il menadismo, cfr. H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchos*, Paris 1951, trad. it. Torino 1972, pp. 77-96, 158-219. Λέγονται γὰρ ...: il racconto di Giuliano coincide solo in parte con quello tramandatoci da Suida (*s. v.* Μητραγύρτης). Secondo questa versione gli Ateniesi uccisero un uomo che, arrivato in Attica, iniziava le donne ai misteri della

Madre. Nel tentativo di far cessare una pestilenza costruirono un'area sacra in onore della Madre degli dei. Questa storia, come quella raccontata da Giuliano, lascia intravedere le difficoltà incontrate da un culto orientale nel radicarsi ad Atene.

10. τὸν Γάλλον: Galli erano chiamati i sacerdoti orientali addetti al culto di Cibele, il cui simbolo era appunto il gallo. Il loro nome sarebbe derivato da questo simbolo, oppure da un re eviratosi in stato di ebbrezza, o, ancora, dall'affluente del Sangario vicino a Pessinunte, sulle cui rive Attis era stato abbandonato e dove più tardi si evirò (cfr. Vermaseren, *Cybele*, p. 96).

10-1. τὰ θεῖα καινοτομοῦντα: dall'accusa di innovare in materia religiosa, considerata una colpa gravissima, si difende con insistenza Giuliano stesso (cfr. *in Hel. reg.* 26, 47; 31, 8; 44, 15).

12. Δηὼ ... Δημήτηρ: i Greci designavano normalmente la *Magna Mater* frigia come Rea. L'associazione con altre divinità è relativamente tarda (cfr. Bogner, pp. 260-1) e, comunque, questo tipo di identificazioni era assai sfruttato dalla teologia caldea e neoplatonica (cfr. Lewy, pp. 361-6).

17. Μητρῷον: il *Metroon*, il santuario della dea, era la sede degli archivi e doveva trovarsi sul lato sud-occidentale dell'ἀγορά, accanto alla primitiva sede del Βουλευτήριον, fatto costruire all'inizio del quinto secolo a. C. La connessione tra Cibele e gli archivi si spiega con il fatto che Cibele era, come Rea, considerata la dea che, in Frigia, aveva inventato le messi e il grano, riuscendo così a far stanziare le tribù nomadi e a dar loro le leggi (cfr. Vermaseren, *Cybele*, pp. 32-3).

18-9. Ῥωμαῖοι παρεδέξαντο: il racconto tradizionale ci è narrato da varie fonti con numerose varianti (cfr. da ultimo, J. Gérard, *Légende et politique autour de la Mère des Dieux*, « Revue des Études Latines » LVIII 1980, pp. 153-75). I resoconti in nostro possesso vanno da Cicerone a Sidonio Apollinare, ma i principali sono quelli di Livio, XXIX 10 sg., e di Ovidio, *Fasti* IV 247-348. Il culto di Cibele fu introdotto a Roma nel 204 a. C. in un momento cruciale della seconda guerra punica. συμβουλεύσαντος καὶ αὐτοῖς: Livio (XXIX 10, 4) racconta che, secondo i libri sibillini, se un nemico straniero avesse invaso l'Italia, poteva essere allontanato qualora la *Magna Mater* si fosse trasferita dal monte Ida a Roma. La richiesta in tal senso rivolta dalla legazione romana al re Attalo di Pergamo, che con Roma era già in buoni rapporti perché suo alleato contro Filippo di Macedonia, fu accolta favorevolmente. Anzi ai Romani sarebbe stato consegnato addirittura il meteorite che era adorato come la dea. Secondo Ovidio (*Fasti* IV 267), invece, la dea sarebbe intervenuta personalmente, con un terremoto, per convincere Attalo.

2, 8-9. Θύβριδος κατήγετο: il viaggio del simulacro della dea (nella tradizione accolta da Giuliano sembra trattarsi di una statua antropomorfa e non di un meteorite) è descritto con ampiezza di particolari da Ovidio (*Fasti* IV 277-290).

10. ὑπήντων ... ἱερεῖς: secondo l'oracolo delfico, la dea doveva essere accolta a Roma dagli uomini migliori della città. La scelta cadde su Publio Cornelio Nasica, della famiglia degli Scipioni, e su Claudia Quinta, reputata la più casta delle matrone. Anche nel racconto di Giuliano, come nella versione poetica di Ovidio, tutta Roma si reca a Ostia per accogliere la *Magna Mater*, il cui arrivo era stato preannunciato da uno dei legati che si era recato a Pergamo, Valerio Faltone.

16-7. ξόανον ... ἄψυχον: Giuliano dà di questo mito eziologico, relativo all'origine di un culto, una interpretazione religiosa. Il fatto che consideri il simulacro della *Magna Mater* come un essere divino realmente animato è coerente con la sua opinione, espressa in una delle cosiddette lettere pastorali (*Ep.* 89 b, 293 b), sulle statue e sugli altari degli dei in genere: ἀγάλματα γὰρ καὶ βωμούς ... σύμβολα οἱ πατέρες ἔθεντο τῆς παρουσίας τῶν θεῶν, οὐχ ἵνα ἐκεῖνα θεοὺς νομίσωμεν, ἀλλ' ἵνα δι' αὐτῶν τοὺς θεοὺς θεραπεύσωμεν, « i nostri padri hanno creato le statue, gli altari ... come dei segni della presenza degli dei, non perché noi li consideriamo tali, ma perché adoriamo gli dei attraverso di loro » (cfr. J. Leipoldt, *Der römische Kaiser Julian in der Religionsgeschichte*, Berlin 1964, pp. 46-7).

26. Κλωδίαν ᾐτιῶντο: mentre in Livio (XXIX, 14) Claudia Quinta non è menzionata che incidentalmente ed è Scipione Nasica che ha il rilievo maggiore, nei *Fasti* di Ovidio i ruoli sono invertiti, e la sua versione è molto vicina a quella di Giuliano. Sembra probabile (cfr. Gérard, *Légende* cit., pp. 153-75) che la leggenda del miracolo di Claudia Quinta si sia formata nella seconda metà del secondo secolo a. C., nell'interesse della *gens Claudia* destinata all'impero. La funzione del personaggio si sarebbe modificata poi nel primo secolo d. C., quando il mito di Cibele si integrò con quello delle origini troiane di Roma e divenne nazionale.

46. Κατωρθώθη ... πόλεμος: la seconda guerra punica si concluse infatti nel 202, solo due anni dopo l'arrivo della *Magna Mater*, con la battaglia di Naraggara, che segnò il pieno successo dei Romani sui Cartaginesi. La terza guerra punica fu di breve durata (149-6 a. C.) e si combattè solo sul territorio di Cartagine.

51. χαλκῶν εἰκόνων: ai piedi dell'Aventino, sulla riva sinistra del Tevere, sono stati ritrovati due reperti archeologici che si riferiscono entrambi all'arrivo di Cibele nel 204: uno raffigura Cibele che siede sulla nave e Claudia Quinta che trascina il battello con la chioma, mentre l'altro è una semplice dedica (*CIL* VI 493 = *ILS* 4097). Probabilmente una cappella dedicata al culto della nave

salvatrice e di Attis, si elevava nell'*emporium* vicino al porto (cfr. Vermaseren, *Cybele*, p. 170).

53-4. φήσουσιν ... ἀνεκτούς: è evidente come Giuliano consideri un fatto storico il miracolo di Claudia Quinta: nel sottolinearne l'importanza, egli richiama l'attenzione sul valore della tradizione mitica, cosa che gli permette di affermare che Roma ha goduto della protezione della *Magna Mater* per ben sei secoli.

55. τὸ ψυχάριον δριμὺ: l'allusione sprezzante deve riguardare gli scettici che erano gli unici, insieme ad epicurei e a falsi cinici, che Giuliano escludesse dal novero dei sostenitori della rinnovata fede pagana. L'espressione è platonica (*Resp.* 519 a).

3, 2-3. Πορφυρίῳ ... πεφιλοσοφῆσθαι: sappiamo da Eusebio di Cesarea (*Praeparatio evangelica* III 11, 12) e da Agostino (*Civ.* VII 25) che Porfirio aveva scritto un trattato *Sulle allegorie teologiche dei Greci e degli Egiziani*, in cui Attis era considerato un simbolo dei fiori primaverili, che sfioriscono prima di essere giunti al pieno sviluppo. Questa interpretazione di tipo naturalistico differisce radicalmente da quella, in chiave teologica, datane da Giuliano e da Salustio (*de diis* IV 7-9). <

3-4. οὐδὲ ... ἐνέτυχον: Porfirio, allievo diretto di Plotino e ultimo difensore del neoplatonismo chiuso ad ogni forma di magia, era l'autore di un numero enorme di opere (settantasette secondo J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gent 1913, p. 65). Tra l'altro, redasse un grande trattato in quindici libri per confutare il cristianesimo, il κατὰ Χριστιανῶν, sfortunatamente perduto (i frammenti sono raccolti da A. von Harnack, *Porphyrius « Gegen die Christen »*, 15 *Bücher*, in « Abhandlungen der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften » I 1916), la più importante opera del genere prodotta da parte pagana. Malgrado tutto questo, Giuliano, i cui gusti sono coerenti con quelli della maggior parte dei suoi contemporanei, che preferiscono il « divino » Giamblico all'erudito filosofo di Tiro, parla di Porfirio sempre con una certa freddezza. Nell'*Ep.* 12, ad esempio, indirizzata a Prisco, lo pospone al suo corrispondente nello studio della logica aristotelica. <

5. οἴκοθεν ἐπινοῶ: mentre nel discorso *A Helios re* Giuliano indica più volte e a chiare lettere in Giamblico la propria fonte (cfr. *in Hel. reg.* 26, 8), nel nostro caso (cfr. anche 19, 3 sgg.) sottolinea di svolgere un'esegesi di tipo personale (cfr. Bogner, pp. 259-60).

6. δημιουργικοῦ νοῦ: Salustio, *de diis* IV 8, chiama Attis τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων δημιουργός (« il demiurgo di ciò che nasce e muore »). Questo γόνιμος νοῦς va identificato con il sole del mondo sensibile. Attis è la sostanza del sole, cioè i suoi raggi, con cui sono rese visibili le forme racchiuse nella materia (cfr. *in Hel. reg.* 7, 14). τῆς ἐσχάτης ὕλης: a differenza che in Plotino, non <

va intesa in contrapposizione a una νοητὴ ὕλη, a una materia intelligibile, ma alla sostanza degli astri cui era unita nella sua forma originaria (cfr. Mau, p. 93).

11. στερήσεως ὄνομα: è la materia in senso plotiniano, cioè pura e semplice negazione e privazione del Bene (cfr. Plotino, *Enn.* I 8, 4).

15. περιουσίας τοῦ γονίμου: questo concetto di sovrabbondanza relativo al principio supremo ricorre più volte in Plotino (cfr. *Enn.* V 2, 1 e VI 7, 12).

20. τὴν Ἐπικούρειον δόξαν: per gli epicurei, che non postulavano la preesistenza di alcuna causa ai due principi di materia e forma, lo strutturarsi delle cose dipendeva dall'incontro di atomi e dalla qualità della loro disposizione. Per l'ostilità di Giuliano verso gli epicurei, cfr. *Ep. Them.* 255 bc e *Ep.* 89 b, 301 c.

22-3. Περιπατητικός ... Ξέναρχος: si tratta di Senarco di Seleucia, commentatore di Aristotele, attivo nel primo secolo d. C. Simplicio (*de caelo* 13, 18; 20, 12; 21, 33) ricorda le sue *Aporie sulla quintessenza*, da cui deriva la citazione, forse a memoria, di Giuliano. Senarco sostiene la tesi che l'influsso fisico-meccanicistico del cielo basta a spiegare il divenire nel mondo sublunare. Nel suo naturalismo positivista egli rifiuta ogni trascendenza, per cui gli intelligibili sono prodotti del pensiero umano privi di contenuto (cfr. P. Moraux, *Xenarchos*, *RE* IX A 1967, coll. 1422-32, in particolare 1428-29).

29. τοῦ πέμπτου σώματος: cioè l'etere.

33. λέγοντος ἀκηκοώς: ἀκούω è qui usato nel senso di « apprendere in un libro » (Plat., *Phdr.* 268 c). Λέγω si può ben riferire anche al contenuto di un testo scritto (Tucidide, VI 54, 7; Erodoto, I 124): cfr. Thillet, in « Revue des Études Grecques » LXXVII 1964, p. 365.

36. τὰς Ἀριστοτελικὰς ὑποθέσεις: è tipico del neoplatonismo militante professato da Giuliano, nel tentativo di organizzare un sistema coerente da contrapporre al cristianesimo, far ricorso al contributo di tutti i grandi pensatori « ellenici » e delle varie scuole filosofiche (con l'eccezione di scettici ed epicurei). Altrettanto caratteristico è il fatto che il sincretismo filosofico abbia una coloritura mistico-teologica, venendo associato agli oracoli. Cfr. I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957, pp. 332-6.

4, 3. οὐκ ἐνδέχεται: il problema consiste nello stabilire come sia possibile che l'etere, che coincide con Attis, racchiuda in sé le cause immateriali delle forme che si trovano nella materia, senza le quali la generazione è impossibile.

9. τὰ ὄμματα τῆς ψυχῆς: si tratta di una espressione metaforica

che ricorre spesso in Platone: cfr. *Resp.* VII 533 d; *Alcib.* 1 133 b.

10. στραφῆναι πρὸς ἑαυτὸν: l'importanza dell'ἐπιστροφή, dell'introversione, per i neoplatonici si spiega sulla base del presupposto che l'io interiore, che è così conosciuto, non è un individuo isolato, ma contiene *in potentia* l'intera realtà (cfr. E. R. Dodds, *The Elements of Theology*, Oxford 1963[2], p. 203).

11. ἔνυλος νοῦς: solo l'anima e l'intelligenza sono in grado di cogliere le cause immateriali, perché ne hanno conservato in sé l'immagine riflessa. Contrapposta all'intelligenza materiale è l'intelligenza immateriale, l'ἄυλος νοῦς, cioè quella che non discende nella materia, la pura intelligenza astratta che è identica a Helios re.

17. ἐνεργείᾳ ... δυνάμει: « in atto » è detto propriamente tutto ciò che è in via di realizzazione, mentre « in potenza » è quanto può compiersi, ma non è, al momento, in via di compiersi. Il senso del passo aristotelico (*de an.* III 429 a) è che l'intelletto è possibilità, e dunque materia di tutte le forme, che sono in atto solo quando l'intelletto si identifica con l'intelligibile, per cui vi è intellezione quando l'intelletto, potendo l'intelligibile, ha presenti a sé le forme.

22. ἐν τῷ Σοφιστῇ: Giuliano, per sviluppare il suo ragionamento, ricorre al *Sofista* di Platone, di cui riassume un passo (233 b - 236 c), pur riconoscendo che il fine del dialogo è differente dal suo. Infatti il problema centrale del *Sofista* è quello della conoscenza, problema che è ripreso dal *Teeteto*.

30. καθυφεστάναι: si tratta di un *primum dictum*. Secondo la sua nota preferenza per l'uso dei verbi composti, Giuliano usa καθυφίστημι nel senso del semplice ὑφίστημι, cioè di « sostenere, affrontare uno sforzo » (cfr. Boulenger, p. 44).

33. κάτοπτρον λαβόντες: Giuliano utilizza ora, senza segnalarlo, un altro passo di Platone. Si tratta di *Resp.* 596 d, dove Socrate pronuncia la condanna dell'arte imitativa perché questa non imita la realtà ma la sua apparenza: « Se vuoi prendere uno specchio e volgerlo in tutti i sensi, tu farai rapidamente il sole e gli astri, rapidamente la terra, rapidamente te stesso e gli altri esseri viventi, le suppellettili e le piante ».

43. ἀύλους ... ζητεῖν: Giuliano vuol dire che si devono ricercare cause autonome e immateriali, che siano sovraordinate a quelle legate alla materia, insieme alla quale scaturì la nostra anima, così da riceverne, come da cose realmente esistenti, i principi delle forme. L'anima, avendone l'immagine riflessa, è così in grado di farne partecipi gli esseri materiali. Si noterà che, anche in questo caso, il punto di partenza è Platone: si pensi al *Fedone* e alla discussione sulla preesistenza dell'anima (cfr. Bogner, p. 268).

51. ὑπὲρ ταύτης ψυχή: la natura è artefice dell'universo e delle sue parti, ma è inferiore all'anima; cfr. Giamblico, *de mysteriis* VIII 7: « il principio dell'anima è inferiore a qualsiasi generazione ».

53. φαντασίαν ἔχειν: si tratta di concetti plotiniani (*Enn.* IV 4, 13): ἡ δὲ φύσις οὐδὲ φαντασίαν ἔχει, οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ, « la natura non sa, opera soltanto »; la φύσις è il riflesso che dall'anima cade sulla materia: τὸ δὲ ἐξ αὐτῆς (sc. ψυχῆς) ἐμφαντασθὲν εἰς ὕλην φύσις.

55. τῇ ψυχῇ δώσομεν: dato il rapporto che esiste tra natura e anima, si deve ritenere che le cause delle forme materiali esistano nell'anima in potenza.

63. ἐνεργείᾳ δὲ οὐδαμοῦ: per spiegare l'eterno divenire e l'eternità del mondo, si deve presupporre l'esistenza in atto delle cause delle forme materiali che preesistono nel mondo superiore. L'anima riceve le idee come immagini riflesse da questo mondo e ne rende partecipe la materia attraverso la natura: di qui il nostro mondo ha origine.

64. τὰ πείσματα: si tratta di un termine usato spesso da Platone in senso figurato (*Tim.* 85 e; *Leg.* 893 b).

5, 1-2. αἰτία προηγουμένη: la sostanza generatrice deve essere il principio delle forme, perché solo la forma è capace di generare, mentre la materia è sterile; cfr. Plotino, *Enn.* III 6, 19 μόνον γὰρ τὸ εἶδος γόνιμον, ἡ δὲ ἑτέρα φύσις ἄγονος. τὸν τρίτον δημιουργόν: il terzo creatore è il sole visibile, da cui va distinto Attis, il dio generatore.

4. πέμπτου σώματος: il quinto corpo, l'etere, è menzionato più volte nel corso dell'opera (165 c, 166 d, 167 d, 170 c, etc.), soprattutto quando si tratta di assegnare un posto ad Attis nella gerarchia divina, secondo la quale si presuppone la sua sfera là dove l'etere delimita il mondo soggetto al divenire, al di sotto della luna. Giuliano inserisce, dunque, nel sistema di Giamblico Attis al posto di Selene, come si può dedurre da *in Hel. reg.* 149 d, dove si dice che la dea contempla l'ipercosmo intelligibile al di sopra di sé e organizza, attraverso le forme, la materia al di sotto di sé (cfr. Bogner, pp. 271-2).

6. Ἄττιν εἶναι: si chiude qui questa lunga digressione sull'immaterialità dei principi primi delle forme, sostanzialmente estranea al tema del discorso, come prova il fatto che Attis non vi compare mai, se non in un caso.

7. ἀνθῆσαι ... ἐκτεθέντα: l'esposizione di Attis presso il fiume Gallo, dove fu rinvenuto dalla *Magna Mater* che lo colmò di doni, tra cui il « pileo stellato », è la rappresentazione allegorica della discesa del principio demiurgico fino alla Via Lattea. Il mito di Attis è raccontato, in termini molto vicini a quelli di Giuliano, da Salustio, *de diis* IV 3, 7-11; cfr. specialmente IV 3, 7: « si dice che la Madre degli dei, avendo visto Attis steso sulla riva del fiume, se ne innamorò. Lo ricoprì del pileo stellato di cui gli fece dono, e

lo teneva ormai presso di sé quando Attis, innamoratosi di una ninfa, abbandonò la Madre degli dei per vivere con la ninfa. Così la Madre degli dei suscitò la follia di Attis che, dopo essersi castrato e aver lasciato gli organi genitali presso la ninfa, tornò a vivere con lei ».

7-8. Γάλλου ποταμοῦ: il fiume Gallo rappresenta la Via Lattea; secondo Porfirio (*de antro nympharum* 28), le anime vi vengono condotte quando entrano nel mondo della generazione.

10. ἀστερωτὸν ... πῖλον: il copricapo di Attis simboleggia il cielo visibile che circonda la terra. Secondo Salustio (*de diis* IV 3, 8) il pileo rappresenta il dono delle potenze celesti fatto ad Attis dalla *Magna Mater*. In tal modo, Giuliano e Salustio spiegavano anche alcune rappresentazioni iconografiche che ci sono documentate (cfr. R. Turcan, « L'Aigle du Pileus », in *Hommages à M. J. Vermaseren*, III, Leiden 1978, pp. 1281-92).

18. ἄχρι τῶν ἐσχάτων: il movimento verso il basso di Attis, inteso come principio demiurgico, non si arresta alla Via Lattea, dove aveva ricevuto il permesso di danzare e volteggiare. La sua discesa lo porta fino ad unirsi in una grotta con una ninfa che, secondo Ovidio, si chiama Sagariti (*Fasti* IV 229). La menzione della grotta, da parte di Giuliano – grotta che non figura nella tradizione mitica – come luogo in cui si compiono le nozze di Attis, si spiega con il fatto che, nel *de antro nympharum*, Porfirio aveva interpretato la grotta come un simbolo del mondo sensibile.

19. συγγενέσθαι τῇ νύμφῃ: secondo Salustio, *de diis* IV 9, 1, « le ninfe presiedono alla generazione perché tutto ciò che nasce muore ».

23. ψυχῇσιν ... γενέσθαι: Eraclito, fr. 36 Diels-Kranz.

**6,** 1. Τίς ... ἡ Μήτηρ: Giuliano precisa ora la funzione della *Magna Mater* che, vergine senza madre (cfr. *Misop.* 22, 10), svolge tra gli dei intelligibili la funzione della Provvidenza, analoga a quella di Atena Pronoia tra gli dei intelligenti. La Madre degli dei, proprio perché Provvidenza universale, che presiede agli esseri soggetti a nascita e a distruzione, ama Attis, che di questi esseri è il principio demiurgico. Ella desidera però che la forza generatrice e fecondatrice di quest'ultimo si rivolga all'ordine intelligibile, piuttosto che a quello materiale, senza subire le attrazioni del mondo della generazione.

8. παρθένος ... μήτηρ: negli attributi, riferiti da Giuliano alla *Magna Mater*, si riconoscono elementi tratti dalla mitologia greca più tradizionale che si combinano con altri di origini molto disparate. « Vergine senza madre » è detta normalmente Atena: il fatto che la *Magna Mater* sia detta anche madre, « vera madre di tutti gli dei », può forse spiegarsi con il suo particolare tipo di culto (cfr.

Hepding, p. 216). Questi attributi sembrano farne una figura contrapposta a quella di Maria, per i cristiani vergine θεοτόκος, in quanto madre di Cristo, vero dio e vero uomo.

9. ὑπερκοσμίων ... θεῶν: sugli dei ipercosmici, cfr. Salustio, *de diis* VI 1, 3.

23-4. πρὸς τὸ κρεῖττον: la propensione di ciò che è inferiore per quanto è superiore fa parte della tradizionale dottrina neoplatonica. Nel *de mysteriis* (II 7), Giamblico dice che il secondo tende al primo e quanto è superiore ha in sé il modello di ciò che è inferiore. Come il semplice precede sempre il composto, così ciò che guida è sempre più semplice di ciò che è guidato. Anche Plotino (*Enn.* IV 8, 6) afferma che quanto è superiore influisce su ciò che è inferiore perché è necessario che ogni natura faccia uso delle proprie capacità e abbia influenza su quanto le è inferiore.

28. τὴν ʽΗρακλέος: Eracle, su cui Giuliano si sofferma a lungo nell'orazione contro il cinico Eraclio (VII 219 b - 220), era, come Dioniso, una figura per eccellenza intermedia nella tradizione greca classica; poteva essere accostata a Attis perché, da una condizione di semidivinità, era arrivato a conseguire la perfetta unione con gli dei (cfr. Athanassiadi, p. 161). Anche in questo caso abbiamo un riscontro del tipico modo di procedere di Giuliano che, per dimostrare la sostanziale unità del paganesimo, si rifà a tutte le principali divinità del mondo classico di cui seleziona, con una certa spregiudicatezza, gli elementi che possono servire al suo scopo.

31-2. ʽΗρακλεῖ ... κεχωρηκότι: una volta liberata del corpo, l'anima di Eracle poté divenire partecipe della totalità dell'essere di suo padre. Anche in questo caso, è possibile che Giuliano pensi a Eracle come a un contraltare di Cristo.

7, 5. πείθει τὸν Λέοντα: questo particolare per cui Coribante, identificato con il Grande Helios, prende l'iniziativa di affidare al Leone il compito di trovare Attis e di denunciare il suo tradimento alla dea, rappresenta un contributo autonomo di Giuliano al mito. Coribanti erano detti i sacerdoti frigi di Cibele, a Roma chiamati Galli. Il Leone, l'animale tradizionalmente sacro a Cibele (spesso la dea è rappresentata in piedi su di un cocchio alla guida di una coppia di leoni: cfr. Catullo, LXIII 76 sgg.), simboleggia qui il principio igneo, che si oppone al principio umido rappresentato dalla ninfa, e che impedisce il proseguimento della caduta dell'intelligibile nella materia. Quello di Leone era anche il quarto dei sette gradi degli iniziati al culto di Mitra. Αἴθωνα ... αὐτόν: si tratta di un epiteto normale del Leone nell'epica (cfr. Omero, *Il.* 10, 24); Giuliano ha sicuramente presente un verso, forse un λόγιον o una formula misterica.

9. εἴρηται ... νύμφη: cfr. nota a 5, 19.

12. αἴτιον ... ἐκτομῆς: nella versione originaria (lidia) del mito, la mutilazione di Attis, causa della sua morte, era dovuta alla follia suscitata in lui da Agdistis, che aveva fatto irruzione nel luogo dove si celebravano le sue nozze (cfr. Vermaseren, *Cybele*, pp. 90-1). Per Giuliano l'evento è positivo perché, in tal modo, la *Magna Mater* impedisce la prosecuzione dell'attività generatrice del principio demiurgico, che aveva superato i limiti assegnatigli.

13. Ἡ ... ἐκτομή τίς: siamo giunti al punto focale dell'esegesi del mito su cui Giuliano tornerà con ripetizioni e ampliamenti. Secondo una recente puntualizzazione (cfr. G. Sfameni Gasparro, « Le interpretazioni gnostiche e misteriosofiche del mito di Attis », in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden 1981, pp. 376-411), il mito di Attis appartiene a quella serie di complessi mitico-rituali relativi a divinità che appartengono al comune patrimonio religioso del mondo mediterraneo. Questi culti sono caratterizzati dall'evocazione di una vicenda rituale di presenza-assenza, di solito connessa con il ciclo della vegetazione, e tendono a stabilire un contatto immediato e intenso tra fedele e divinità nel contesto di pratiche entusiastico-orgiastiche.

20. τὸ πέμπτον ... σῶμα: sul quinto corpo, o etere, cfr. nota a 5, 4.

8, 1-2. Ἄττιν ... ἡμίθεον: Attis rappresenta, in contrapposizione al sole immutabile, la luna soggetta a mutazioni; perciò lo si può chiamare un semidio.

9-10. Δορυφοροῦσι ... Κορύβαντες: anche in questo caso, Giuliano sembra influenzato dalle forme del culto di Attis: i δορύφοροι partecipavano infatti alla processione festiva del dio (Hepding, p. 169 sgg.).

11. κρεισσόνων γενῶν: su queste stirpi superiori che vengono subito dopo gli dei (angeli, demoni ed eroi), cfr. *in Hel. reg.* 17, 5.

13. ἐξάρχου Λέοντος: il Leone, in quanto principio igneo, ha un particolare rapporto con Helios anche in Porfirio (*de antro nympharum* 22): infatti il segno del Leone è considerato come la dimora di Helios.

9, 2-3. φυγαὶ ... δύσεις: la vicenda mitica di Attis può essere interpretata su due piani. Infatti, da una parte significa l'incessante attività demiurgica del terzo principio che, nella sua tendenza all'infinito, deve essere costantemente tenuta a freno dalla Provvidenza universale, da cui sono stati posti limiti precisi alla generazione; d'altra parte, rispecchia la situazione dell'anima umana che, malgrado la sua origine divina, una volta caduta nel regno della mutabilità e del divenire, deve risalire per ritrovare la comunione con la divi-

nità. G. Sfameni Gasparro (« Le interpretazioni gnostiche ... » cit., p. 203), ha sottolineato l'ambiguità inerente al sistema ideologico di Giuliano di matrice platonica. Se in questo sistema si riconosce, infatti, la necessità e la positività dell'azione demiurgica del principio divino, se ne avverte anche il pericolo, perché esso si realizza nel contesto di una struttura dove il sostrato materiale è contrapposto radicalmente all'essenza divina. Rispetto al piano cosmologico, quello antropologico propone, con urgenza e drammaticità ancora maggiori, il problema della posizione dell'uomo rispetto ai due livelli, quello divino e quello materiale, ed ai loro reciproci rapporti.

3-4. τεκμήρια ... γίνεται: Giuliano si riferisce al noto ciclo delle cerimonie rituali di marzo, quando i fedeli rivivevano le mitiche vicende di Attis. Nel calendario di Furio Filocalo (cfr. H. Stern, *Le calendrier du 354. Étude sur son texte et sur ses illustrations*, Paris 1953), del 354 d. C., i giorni consacrati al culto di Attis sono dati in questa successione: 15 marzo *Canna intrat*; 22 marzo *Arbor intrat*; 24 marzo *Sanguis*; 25 marzo *Hilaria*; 26 marzo *Requietio*; 27 marzo *Lavatio*; 28 marzo *Initium Caiani* (cfr. Vermaseren, *Cybele*, pp. 114-6). Queste cerimonie erano divise in due parti principali: i *Tristia*, in cui si commemoravano la passione e la morte di Attis, e gli *Hilaria*, le feste dei suoi seguaci che celebravano il ritorno del dio alla vita, dopo il lungo sonno invernale.

4-5. Τέμνεσθαι ... δένδρον: il 22 marzo, che coincide con l'equinozio. L'albero simboleggia il pino presso cui Attis è spesso raffigurato, e sotto il quale venne meno dopo la sua mutilazione. Il pino era reciso nella pineta che doveva trovarsi presso ogni Μητρῷον e quindi deposto nel tempio come Attis stesso.

6-7. περισαλπισμὸς ... παραλαμβάνεται: il 23 marzo era un giorno di lutto. Al suono delle trombe i sacerdoti battevano i loro scudi, come Coribanti, attorno al tempio di Cibele.

7-8. τέμνεται ... θέρος: il 24 marzo (*dies sanguinis*) i sacerdoti si flagellavano, fino a far sgorgare il sangue con cui bagnavano gli altari e le statue. La « messe sacra e ineffabile del dio Gallo » designa i testicoli: in questo giorno, infatti, avveniva la mutilazione che conferiva ai fedeli il grado di Galli. Ἱλάρια ... ἑορταί: il 25 marzo, con gli *Hilaria*, si celebrava il ritorno di Attis dall'aldilà e la sua rinascita (cfr. la documentazione archeologica in M. J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, Leiden 1966, pp. 39-59).

9-10. παρὰ τοῖς πολλοῖς: Giuliano si mostra preoccupato, come in altri casi, di dare al mito contro la vulgata una corretta interpretazione di tipo cosmologico.

15-6. μυστικούς ... δυναμένους: Giuliano distingue tra cerimonie pubbliche note a tutti e altre conosciute solo agli iniziati ai misteri. È possibile che alluda semplicemente alla mutilazione mistica che

avveniva nel *dies sanguinis*: la sua menzione precedente come « messe sacra e ineffabile del dio Gallo » ha assonanze misteriche. ἐκτομὴ τοῦ δένδρου: da un lato la cerimonia del taglio dell'albero suggerisce a Giuliano generiche esortazioni morali, dall'altro è utilizzata per introdurre la tematica antroposofica. Essa è interpretata come un'allegoria della tensione verso l'alto dell'anima umana che, di natura divina, nella sua discesa dal cielo era caduta sulla terra. Ma la condizione indispensabile perché la nostra anima possa rivolgersi all'Uno è che ponga fine alla propria ἀπειρία, alla propria corsa verso l'infinito.

21-2. Τὸ ... δένδρον ... σπεύδει: l'albero assurge così a simbolo della conversione dell'anima a Dio.

35. ὡρισμένον καὶ ἑνοειδὲς: il delimitato ha sempre una posizione preminente sull'illimitato. Cfr. Plotino, *Enn.* VI 3, 2: « La forma è l'arresto della materia perché delimita l'illimitato ».

37. Τί γὰρ εὐθυμότερον: questa entusiastica descrizione della beatitudine conseguibile da un'anima, liberata dal ciclo della generazione, rappresenta la conclusione ispirata del tema dell'ἐπιστροφή, della conversione dell'anima a Dio, intorno alla quale si svolge tutto il discorso. Lo stato di felicità, rappresentato dall'unione finale dell'anima purificata con il divino, può essere conseguito attraverso il costante esercizio della forza di volontà e la scrupolosa osservanza di tutti i riti di purificazione prescritti.

10, 1-2. ἐπράχθη ... καὶ γέγονεν: Giuliano vuol sottolineare che il racconto mitico simboleggia una situazione immutabile (cfr. nota a 11, 35). La sua preoccupazione, condivisa da Salustio (*de diis* IV 9, 5-6), è quella di dare una corretta interpretazione allegorica dei miti, per cui essi sono solo i simboli di una realtà trascendente, che la massa non può cogliere, dovendosi contentare del loro significato letterale.

7. ἐσκέπασαν ... μύθοις: anche Salustio (*de diis* III 4) dà una simile interpretazione dell'origine dei miti: « voler insegnare a tutti gli uomini la verità sugli dei genera il disprezzo negli stolti, per la loro incapacità di comprendere, e la mancanza di curiosità nelle persone intelligenti: al contrario, ricoprire la verità con dei miti non lascia spazio al disprezzo degli uni e costringe gli altri alla filosofia ». Queste considerazioni riprendono quelle esposte nel *contra Heraclium* (217 c sgg.), che Giuliano aveva redatto a Costantinopoli, all'incirca in quello stesso periodo. Scopo di quel discorso, oltre alla diffusione di un manifesto a sostegno dell'unità dell'ellenismo nelle sue componenti fondamentali di religione, filosofia e politica, era appunto una perorazione in difesa della mitologia sacra.

13. ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς: è un'allusione all'intervento degli dei ottenuto attraverso le pratiche teurgiche.

11, 2-3. τὸ νοητὸν ... τὰ φαινόμενα: il mondo intelligibile si estende fino all'etere: anche gli astri partecipano della impassibilità della sostanza divina (gli astri sono i « corpi apparenti », sulla cui natura cfr. Salustio, *de diis* VII 3 e 4). Va osservato (cfr. Mau, p. 105) che sembra che qui sia assente il mondo intelligente, che peraltro non ha molto spazio nel nostro discorso.

5-6. ἐξ ἀιδίου ... ὕλης: l'eternità della materia, che si presuppone coesistere con gli dei, è un principio fondamentale di tutta la filosofia greca.

11-2. σκύβαλον ... ὑποστάθμην: si tratta di termini usati correntemente dai platonici in rapporto alla parte meno pregevole della materia cosmica formata. Più precisamente ὑποστάθμη deriva da Platone, *Phd.* 109 c, mentre σκύβαλον è un termine attestato negli *Oracula Chaldaica*, cfr. fr. 158 Des Places: οὐδὲ τὸ τῆς ὕλης σκύβαλον κρεμνῷ καταλείψεις / ἀλλὰ καὶ εἰδώλῳ μερὶς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα, « tu non lascerai al precipizio il residuo della materia (il mondo terrestre), ma anche l'immagine avrà la sua parte nella regione bagnata di luce » (cfr. Lewy, p. 385 nota 275).

12-3. τῆς τελευταίας <αἰτίας>: Attis è definito come τελευταία αἰτία τῶν θεῶν (cfr. 7, 18-9, dove Attis è detto τελευταία ... τῶν θεῶν αἰτία), il che si spiega con il fatto che Attis è identificato con Selene.

21-2. εἰς τὸ ἄντρον: l'antro è il simbolo del mondo nei misteri di Mitra. οὐκ ἀκουσίως ... γενομένη: Giuliano si preoccupa di assicurare che la discesa di Attis nella materia non avviene, come si presuppone nel mito, contro la volontà della *Magna Mater*, ma per suo espresso desiderio. Proprio l'incessante amore che la dea nutre per Attis, la induce a inviarlo nella materia per consentirne l'elevazione. Sarebbe naturale vedere un parallelismo tra questa interpretazione del mito, in cui Attis è *logos*, e la dottrina cristiana. Tuttavia l'accertamento di questo parallelismo è problematico (cfr. Mau, p. 106).

27. κατεχθραίνουσα: si tratta di un buon esempio della predilezione di Giuliano per l'uso di verbi composti al posto di verbi semplici. Κατεχθραίνω non sembra attestato altrove (cfr. Boulenger, p. 44).

29. διὰ τὴν συγκατάβασιν: ciò contrasta, come si è visto, con la generale tendenza verso quanto è superiore (cfr. 6, 29), secondo uno dei punti fermi del neoplatonismo.

33-4. τελειότατον ... μέτρον: si ribadisce la stretta connessione tra Helios e Attis. Nello stesso giorno in cui Helios, con l'eguaglianza di notte e dì, compie il proprio movimento con la più perfetta delimitazione, Attis pone un termine alla propria illimitatezza. Salustio (*de diis* IV 11) sottolinea la connessione con le vicende dell'anima umana: « la testimonianza di una simile esegesi è fornita anche dalla stagione in cui si compiono questi riti: infatti, questi

riti si compiono verso il solstizio di primavera, mentre cessa di nascere ciò che nasce e il giorno diviene più lungo della notte, cosa che è in stretto rapporto con la rinascita delle anime. In ogni caso il mito fissa il ratto di Core verso l'altro equinozio, che simboleggia appunto la discesa delle anime ».

35. οὐδέποτε γέγονεν ...: come si è già visto (cfr. nota a 10, 1-2), Giuliano sottolinea che il racconto mitico è figura di una situazione immutabile, in rapporto con la vicenda dell'anima decaduta nella materia e destinata al ritorno tra gli intelligibili.

38. ἀποτέμνεται τὴν ἀπειρίαν: nell'interpretazione cosmologica di Giuliano, la mutilazione di Attis è un fatto positivo, che evidentemente non può causare la sua morte, ma costituisce il presupposto di una specie di apoteosi del giovane dio, ormai riunito alla sua amante divina. Attis diventa l'inseparabile compagno di Cibele, che lo conduce trionfalmente con sé su di una quadriga tirata da leoni di cui lui è l'auriga. In proposito si deve osservare che il culto di Attis non fu introdotto a Roma insieme a quello di Cibele; nessun mito permette di supporre che il suo culto sia stato associato fin dall'inizio a quello della *Magna Mater* (cfr. R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, Leiden 1963, p. 65).

**12,** 2-3. ἐν τῷ Κριῷ προτιμῶσιν: l'equinozio primaverile coincide con l'ingresso del sole nella costellazione dell'ariete, quello autunnale con l'ingresso del sole nella costellazione della bilancia. La preferenza per l'equinozio di primavera è spiegata da Giuliano con il fatto che, a partire da quel giorno, il sole comincia ad avvicinarsi a noi. Il presupposto da tener presente è l'identificazione di Attis con i raggi del sole.   Τίς ... αἰτία τούτου: è interessante il confronto con Macrobio, *Saturnalia* I 17, 63: *his duobus signis, quae portae solis vocantur, Cancro et Capricorno, haec nomina contigerunt quod Cancer animal retro atque oblique cedit, eademque ratione sol in eo signo obliquum ut solet incipit agere retrogressum, caprae vero consuetudo haec in pastu videtur, ut semper altum pascendo petat, sed et sol in Capricorno incipit ab imis in alta remeare* (« Per quanto riguarda i due segni zodiacali chiamati porte del sole, cioè il Cancro e il Capricorno, ebbero questi nomi perché il gambero, cioè il cancro, è un animale che cammina a ritroso e obliquamente, e così pure il sole, in tale costellazione, comincia a retrocedere come al solito in linea obliqua; d'altra parte, è consuetudine della capra al pascolo tendere verso l'alto, e pure il sole nel Capricorno comincia a risalire dal punto più basso verso l'alto »). Vettio Agorio Pretestato, nella sua elaborazione teologica svolta il primo giorno dei Saturnali, identifica la *Magna Mater* colla terra e Attis col sole. Prescindendo dagli aspetti mitici del culto, Macrobio vede nelle pratiche rituali del ciclo festivo di marzo l'allegoria della fase equinoziale della primavera.

9. ἕλκει ... πάντα: la teoria, secondo cui la crescita delle piante e l'elevazione delle anime sono dovute alla stessa attrazione, fisica e psichica, esercitata dai raggi solari, probabilmente risale, attraverso Giamblico, a Posidonio (cfr. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, München 1926, p. 380).

22. ἀναγωγὸν φύσει: Helios è ἀναγωγὸς θεός per antonomasia, dal momento che i suoi raggi hanno la capacità di elevare le anime. Secondo Salustio (*de diis* XXI 1-2), le anime fortunate sono quelle che « avendo vissuto secondo virtù, felici tra l'altro della loro separazione dall'anima irrazionale e purificate del corpo, sono in comunicazione con gli dei ». Da eroe neoplatonico morirà Giuliano, proibendo che si piangesse la sua morte, dal momento che era sul punto di salire al cielo e di confondersi con il fuoco delle stelle (Ammiano, XXV 3, 21).

27. πρὸς σοφίαν ... Πλάτων: Giuliano si riferisce al *Timeo* (46 e - 47 a) e al *Fedro* (250 d). Il cielo è maestro di scienza e di sapienza, cui si può pervenire solo attraverso la sua contemplazione. Questi concetti ritornano, anche in polemica con i cristiani, nell'*in Helium regem* (cfr. 38, 1).

28. τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας: quest'esposizione, relativa all'elevazione dell'anima, sentita da Giuliano come un dogma di fede, si rifà alle dottrine degli oracoli Caldei. Il riserbo si spiega proprio con il timore di rivelare il segreto misterico. Gli *Oracoli caldei* sono una raccolta di esametri che, per quanto possiamo giudicare sulla base dei frammenti che ci sono pervenuti, esponevano un sistema teologico in gran parte accettato da Giamblico e dai neoplatonici tardi (cfr. Lewy, pp. 56-7). ὁ Χαλδαῖος: è Giuliano il teurgo, detto anche il Caldeo, come suo padre (secondo secolo d. C.).

29. ἑπτάκτινα θεὸν: si tratta di un epiteto usato spesso nei testi mitraici in riferimento al sole (cfr. Turcan, p. 118). ἐβάκχευσεν: indica il carattere ispirato della rivelazione. βακχεύειν significa partecipare a uno speciale rito religioso e avere una particolare esperienza mistica, quella della comunione con una divinità, che trasforma l'essere umano in βάκχος o βάκχη (cfr. E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. Firenze 1959, p. 319 nota 1).

30-1. θεουργοῖς ... μακαρίοις: θεουργός è un neologismo coniato negli *Oracoli caldei* che compare una sola volta nei frammenti pervenutici (fr. 153 Des Places); sembra comunque che un trattato, dal titolo θεουργικά, fosse stato redatto da quel Giuliano che fu attivo nell'età di Marco Aurelio. Rispetto ai θεόλογοι, che sono οἱ τὰ θεῖα λέγοντες, « quelli che parlano degli dei », i teurgi sono οἱ τὰ θεῖα ἐργαζόμενοι, « quelli che agiscono sul divino » (cfr. Bidez, p. 369). La nozione di teurgia negli scritti dei tardi neoplatonici designa sia un modo pratico di unione con gli dei (δραστικὴ ἕνωσις), sia

l'unione sovrarazionale con il più alto ordine del divino che un essere umano possa conseguire (cfr. Lewy, pp. 461-6).

**13,** 5. Δηοῖ καὶ Κόρῃ: secondo Salustio, come si è visto (*de diis* IV 11), il ratto di Core, che il mito pone all'equinozio di autunno, simboleggia la discesa delle anime. Ad Eleusi la discesa delle anime era rappresentata, nella notte tra il 21 e il 22 boedromione, con la ierogamia. Questo rito, attraverso l'unione mistica dello ierofante e della sacerdotessa, simbolo di quella di Zeus e di Demetra, aveva lo scopo di permettere l'incarnazione di un'anima.

12. Μεγάλα ... καὶ μικρὰ: le due feste religiose dei grandi e dei piccoli misteri corrispondevano alle due principali epoche agricole, connesse a momenti fondamentali della vicenda mitica di Demetra e di Core. I piccoli misteri si celebravano insieme alle Antesterie, nel mese di antesterione (febbraio-marzo), il mese della germinazione primaverile, rappresentata miticamente dal ritorno, o ascesa (ἄνοδος), di Demetra. I grandi misteri avevano luogo ogni anno nel mese di boedromione (settembre-ottobre), dal 22 al 23, al τελεστήριον di Eleusi: le cerimonie preliminari iniziavano il 13 e si concludevano il 19, con una solenne processione sulla via Sacra da Atene a Eleusi. Erano, dunque, celebrate grosso modo all'epoca della semina e commemoravano il rapimento di Core e la sua discesa negli inferi (cfr. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961).

22. ἐξάρχων ἱεροφάντης: nella complessa gerarchia sacerdotale, legata al santuario di Eleusi ed alla celebrazione dei misteri, lo ierofante occupava il primo posto. La sua astensione dalla procreazione lo avvicinava ai Galli eunuchi del culto di Attis, ciò che spiega l'accostamento dei misteri di Demetra a quelli di Cibele. Naturalmente, l'associazione del culto di Cibele al solo culto misterico praticato nell'Atene classica, i misteri eleusini, per Giuliano ha lo scopo di dimostrare la sostanziale unità della religione ellenica.

23. ἀπέστραπται ... γένεσιν: come nelle feste di Attis avviene l'evirazione dei sacerdoti, così a Eleusi lo ierofante si sottrae al processo del divenire.

**14,** 1. Λείπεται ... λοιπόν: inizia qui la parte del discorso in cui Giuliano cerca di giustificare le norme alimentari del culto, e di renderle coerenti con la propria interpretazione. Anche in questo caso si avverte il suo coinvolgimento personale nel tentativo di dimostrare che non vi sono elementi irrazionali nelle norme che permettono l'uso di determinati cibi piuttosto che di altri. Da tipico neoplatonico, Giuliano illustra le pratiche di astinenza e di ascetismo con cui il fedele cerca di purificare il corpo prima di essere ammesso ai misteri. Infatti la più stretta osservanza di prescrizioni rituali può ot-

tenere il suo scopo solo se la purezza del corpo e dell'anima sia stata precedentemente preservata da un modo di vita catartico. Di conseguenza, la condotta seguita durante lo svolgimento dei misteri deve essere considerata un modello a cui cercare di adeguarsi. La costante purificazione del corpo con lustrazioni e dell'anima con una condotta ascetica sono indispensabili condizioni di santificazione, attraverso cui è possibile ottenere l'immortalità dell'anima (cfr. Lewy, pp. 270-9). Le astinenze rituali dovevano iniziare subito dopo le cannoforie, il 16 marzo, forse per l'influenza astrologica dovuta al fatto che il sole entra allora nel segno dell'Ariete (cfr. H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris 1912, p. 119).

4-5. ἱερὸς νόμος: si tratta della legge sacra dei misteri.

11. πολλοὶ ... τῶν περιττῶν: il riferimento è alle critiche che queste prescrizioni, per le loro palesi incongruenze, suscitavano nei razionalisti e negli scettici.

12. οἱ δυσσεβέστατοι: in questo caso, ad essere chiamati in causa sono i cristiani.

13-4. ὄρμενα ... ῥίζας: per un confronto con le prescrizioni alimentari dei Pitagorici, da cui sono derivate molte di quelle alle quali Giuliano fa cenno qui, cfr. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge Mass. 1972[2], pp. 180-5.

15. ῥοιὰς ... καὶ μῆλα: la melagrana era un simbolo della fertilità (cfr. F. Muthmann, *Der Granatapfel. Symbol des Lebens in der alten Welt*, Mainz 1982) a causa dei suoi molti semi, ed era sacro a numerose divinità greche e semitiche. In particolare, il suo uso sembra frequente nei più disparati culti misterici (cfr. Hepding, p. 106). Le mele hanno per archetipo le mele d'oro del giardino delle Esperidi: nei misteri orfici, erano il simbolo della liberazione dell'anima che si sottrae ai terrori dell'Ade (*ibid.*, pp. 203-4).

16. εἰρηκὼς πρότερον: Giuliano allude probabilmente a un periodo della propria vita in cui condivideva le critiche alle prescrizioni rituali.

20. ἐν σκότῳ πλανώμενον: si tratta delle tenebre dell'errore, in particolare dell'errore religioso (cfr. *in Hel. reg.* 1, 21: λήθη δὲ ἔστω τοῦ σκότους ἐκείνου).

22. τὰς ... ἀλόγους ὁρμάς: le ἄλογοι ὁρμαί si contrappongono ai λόγοι. Si deve presupporre che l'anima si componga di due parti, quella soggetta a passioni, dove si radicano gli impulsi irrazionali, e quella razionale in cui, attraverso Attis, devono essere immessi i λόγοι. Lo strumento, con cui la *Magna Mater* ha liberato Giuliano dalle tenebre, è stato proprio Attis, νοερὰ καὶ προεστῶσα τῶν ψυχῶν ἡμῖν αἰτία.

30. μικρὸν ὕστερον: cfr. 15, 10 sgg.

**15,** 1-2. τίνα ... ἔφαμεν: questo riassunto dell'esegesi del mito – Attis è la causa delle forme materiali; la sua mutilazione deve essere vista come il ritorno alla causa prima – è una ripetizione inutile, che interrompe il discorso sulle prescrizioni rituali, senza apportare alcun elemento di novità.

12-3. τῆς ἁγνείας ... σκοπὸν: il fine delle cerimonie di purificazione è l'ascesa delle anime che non debbono rimanere imprigionate nella materia, ma risalire alla causa prima. L'anima non deve spiccare il volo solo fino agli dei visibili, ma fino alla sua sede naturale tra gli dei intelligibili.

**16,** 3-4. Πλάτων ... λογίων: secondo il consueto procedimento sincretistico, Platone è assimilato agli *Oracoli caldei*. Il tema della fuga dalla terra e dalla corporeità deriva da Platone, *Theaet.* 176: διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε φυγεῖν ὅτι τάχιστα, « perciò si deve cercare di fuggire di qui verso lassù (il mondo delle idee) il più in fretta possibile ». σκύβαλον: su questo termine, e altri simili, cfr. nota a 11, 11-2.

7. τοῖς κατὰ γῆς: il divieto di far uso di alimenti ctonii è coerente con il fine delle cerimonie di purificazione, che è quello della risalita delle anime.

17. γεωχαρές, ὡς χθόνιον: si osservi come Giuliano ricerchi sempre nuovi sinonimi per esprimere gli stessi concetti, arrivando a coniare un aggettivo inusitato γεωχαρής, « che si compiace della terra », per ribadire la negatività dei prodotti ctonii e delle parti (radici, semi, etc.) che si trovano sottoterra. Una tale ricerca lessicale sembra significativa del grado di coinvolgimento personale di Giuliano in questo ordine di problemi e, più in generale, di una mentalità religiosa che pone alla base del culto il rigoroso adempimento di prescrizioni rituali: cfr. J. Haussleiter, *Der Vegetarianismus in der Antike*, Berlin 1935, pp. 318-21.

23. μῆλα: su questo termine assai generico che indica tutti i frutti simili alle mele, cfr. Olk, *RE* II 1898, coll. 1700-8. τῶν ἀρρήτων ἄθλων: prefigurati da quelli di Eracle, nella ricerca delle mele d'oro del giardino delle Esperidi.

25. τῶν ἀρχετύπων χάριν: cioè, per i modelli intelligibili.

27. τοῦ φοίνικος ... καρπόν: in realtà la palma era già una pianta sacra nel culto cretese della *Magna Mater*.

32. ἰχθύσιν ἅπασι: sul carattere sacro del pesce in certi culti dell'Asia, cfr. Hepding, pp. 156-7.

**17,** 1-2. ἰχθύων ... ἀποσχέσθαι: la più esauriente discussione di questo passo di Giuliano è in F. Dölger, ΙΧΘΥΣ. *Der Heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, II, Münster 1922, p. 17 sgg. Che il pesce fosse escluso dal novero degli animali da sacrificare agli

dei risulta anche da Plutarco (*Quaestiones Convivales* VIII 8, 3); inoltre il pesce non è menzionato da Suida tra gli animali sacrificabili (cfr. II, p. 740 Adler, *s. v.* θῦσον). Plutarco, che si rifà a prescrizioni rituali anteriori al suo tempo, ci informa che l'astensione dal pesce faceva parte dell'ἁγνεία presso Egiziani, Siriaci e Greci. I pesci occupavano l'ultimo posto nella gerarchia degli animali già in Platone (*Tim.* 92 ab), ma sembra che sia stato soprattutto Crisippo a divulgare questa credenza (cfr. *SVF* II, p. 206 nn. 721-2 e p. 147 n. 449).

9. τελεστικαῖς θυσίαις: si tratta di sacrifici che, benché offerti agli dei, non sono offerti loro in modo normale, perché le vittime vengono distrutte e non ci sono porzioni da offrire sulla tavola sacra. ὡς ἵππον Ῥωμαῖοι: l'allusione è al sacrificio rituale dell'*equus October* a Roma nel Campo Marzio (cfr. Plutarco, *Quaestiones Romanae* 97), il 15 ottobre. Si trattava di una festa di ringraziamento per il felice esito di una campagna militare e di una espiazione per il sangue versato: il cavallo veniva offerto al dio dal *flamen Martialis* (cfr. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, pp. 119-20).

10. κύνας ... Ῥωμαῖοι: in generale, sui sacrifici di cani nell'antichità, cfr. H. Scholz, *Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion*, Berlin 1937 (sul sacrificio catartico-apotropaico di cani a Ecate, pp. 40-3). Un cane era sacrificato a Roma insieme a un vitello il 25 aprile durante la festa dei *Robigalia*, al quinto miglio della via Claudia, dal *flamen Quirinalis* per allontanare la ruggine dalle messi (cfr. Latte, *Römische Religionsgeschichte* cit., pp. 67-8).

13-4. κοινωνεῖν ... θεοῖς: il significato del passo è stato ben chiarito da Nock, pp. 597-9. Non si deve pensare a una partecipazione degli dei e degli uomini a uno stesso banchetto: κοινωνεῖν va inteso nel senso non di « prendere una parte » ma di « dare una parte » (esempi dell'uso in Giuliano in Boulenger, p. 74), mentre τραπεζοῦν significa « porre (in tavola) dinanzi (a loro) ». È anche da mettere in rilievo il valore di ἄξιον che si avvicina a quello di *dignum et iustum est* nella liturgia cristiana.

20. τιμητηρίους θυσίας: si tratta di un'espressione peculiare di Giuliano (cfr. *contra Galilaeos*, p. 217 Neumann), forse influenzato dal latino *honorarium* o dall'aggettivo *honorarius* (Giuliano sta riferendosi a un contesto romano); indica offerte volontarie distinte da quelle rituali prescritte (cfr. Nock, p. 597 nota 86).

29-30. Ὄρνισιν ... ὀλίγων: se le proibizioni alimentari riguardavano tutto quello che era connesso con il mondo ctonio, è naturale che ci si potesse cibare degli uccelli, tranne di quelli sacri. Porfirio (*de abstinentia* III 5) ne dà un elenco: l'aquila era sacra a Zeus, la civetta a Atena, il falco e il corvo a Apollo, la cicogna a Era, la gru a Demetra.

31-2. ἔξω τοῦ χοίρου: il maiale era un animale tradizionalmente ritenuto impuro.

39-40. τοῖς ἐπισταμένοις θεούς: « quanti conoscono gli dei » sono i pagani seguaci dell'ellenismo, contrapposti agli « atei » e agli « empi », cioè ai cristiani.

**18**, 11. μείζονα λόγον: la salvezza spirituale richiede ogni tipo di sforzi per superare il vincolo rappresentato dal corpo.

14. πᾶσαν ... τοῖς θεοῖς: il fine ultimo da conseguire è l'intima unione dell'anima a Dio. Salustio, ancora più di Giuliano, vede scandito, nel rito metroaco, un parallelismo tra le vicende di Attis demiurgo e quelle dell'anima umana: « in primo luogo, poiché anche noi siamo caduti dal cielo e ci siamo congiunti con la ninfa, siamo nella tristezza e ci asteniamo dal pane e da ogni altro nutrimento denso e impuro (entrambi infatti sono contrari all'anima); poi il taglio dell'albero e il digiuno, dal momento che noi abbiamo troncato l'ulteriore progresso nella generazione; quindi la dieta a base di latte, come chi rinasce; infine manifestazioni di gioia e corone e come una risalita verso gli dei » (Salustio, *de diis* IV 10).

21. τῷ συμφύτῳ πνεύματι: Giuliano pensa indubbiamente alla cosiddetta scuola pneumatica di Ateneo di Attalia (primo secolo a. C.), influenzata dallo stoicismo. Alla base di questa scuola c'era la teoria secondo cui lo pneuma pervade tutto il corpo e le varie malattie sono dovute ad una sua alterazione.

31. πικρᾶς ὕλης: *Oracula Chaldaica*, fr. 129 Des Places. Va senz'altro conservata la lezione πικρᾶς di V contro la correzione di Talbot, accettata da Rochefort, in μικρᾶς. L'« amarezza della materia » è attestata anche da Plotino, *Enn.* II 3, 17: ὕλης ... πικρᾶς καὶ πικρὰ ποιούσης. Con « amarezza della materia » si allude allo scarto degli elementi, al loro residuo, mentre « l'involucro mortale » è il corpo (cfr. Lewy, pp. 214-5, che interpreta questo e altri versi degli oracoli nel senso che l'iniziato ai misteri dei Caldei doveva avere il privilegio di assurgere alla vita eterna senza sottostare alla separazione dell'anima dal corpo).

32. τοῖς ὑπεράγνοις: un altro esempio della tensione espressiva di Giuliano, che questa volta si esprime attraverso un superlativo inconsueto (cfr. Boulenger, p. 174).

**19**, 1-2. ἐν βραχεῖ ... ξυνεῖραι: Giuliano si preoccupa di ribadire di non avere avuto modelli nella stesura di questo discorso, avvenuta nel breve arco di una notte. Anche se la rapidità nell'elaborazione delle proprie opere era un luogo comune di quest'epoca (anche Amelio, *Vita Plotini* 17, ad esempio, nell'offrire a Porfirio un proprio trattato, assicura di non avervi lavorato che tre giorni), gli elementi strutturalmente non omogenei che abbiamo notato indu-

cono a pensare che questa affermazione sia vera. Giuliano stesso ci dice, peraltro, di aver scritto il discorso *Contro i cinici ignoranti* in due giorni (203 c) e il discorso *A Helios re* in due notti (157 c).

4-5. τὰς δέλτους ... αἰτῆσαι: in questo caso, la rapidità nella stesura del discorso vuole essere una prova di una imperiosa ispirazione religiosa che doveva essere soddisfatta. Sembra comunque problematico ritenere che l'imperatore abbia scritto questo discorso di proprio pugno. La richiesta del materiale scrittorio non esclude quella di uno scriba, così come avveniva per le lettere (cfr. Libanio, *Or.* XVII 22), in cui talvolta c'erano aggiunte autografe (*Ep.* 9 403 c).

9-10. Ἀθηνᾶς ... συγγένειαν: nella chiusa del discorso ritroviamo la teocrasia tipica dell'età, per cui la *Magna Mater* e Attis sono identificati con altre divinità. Così attraverso il concetto di πρόνοια si ribadisce il legame intercorrente tra Atena e Cibele (cfr. nota a 6, 8).

11. Διονύσου ... δημιουργίαν: l'equiparazione tra Attis e Dioniso si spiega in base alla loro capacità generatrice (cfr. *in Hel. reg.* 23, 8).

16. Ἐπαφρόδιτον Ἑρμῆν: cioe, favorito di Afrodite (cfr. Hepding, p. 202).

18. Ἄττιδι τῷ σοφῷ: Attis può essere assimilato a Hermes in quanto λόγος; dopo la sua mutilazione è chiamato σοφός dagli iniziati.

**20,** 1. Ὦ ... Μῆτερ: la grande preghiera finale alla Madre degli dei, in cui è ben evidente il coinvolgimento personale di Giuliano con il proprio contributo di esperienza religiosa, sintetizza ancora una volta i temi del discorso e l'esegesi del mito. Ritornano puntualmente anche gli appellativi che la *Magna Mater* aveva ricevuto nello svolgimento del discorso e che erano stati oggetto di spiegazione. D'altra parte, Cibele era nota appunto per la varietà dei suoi appellativi, tanto da essere detta πολυώνυμος μήτηρ: si osservi come Giuliano si discosti da quelli più scontati (Μεγάλη Μήτηρ, Μήτηρ θεῶν e Μήτηρ Ὀρείη), in ragione delle necessità teologiche del suo discorso. Svariati sono anche gli appellativi che Cibele riceve nelle iscrizioni (in proposito cfr. R. Duthoy, *The Taurobolium* cit., p. 63).

2. Πηγὴ ... θεῶν: cfr. 6, 2.

3. νοητῶν ... συνδραμοῦσα: cfr. 6, 9-10.

5. ζωογόνε θεά: cfr. 11, 5.

11-2. δίδου ... γνῶσις: se la suprema felicità consiste nel conoscere gli dei, non è un caso che Giuliano chiami sempre i seguaci dell'ellenismo « quelli che conoscono gli dei », in contrapposizione ai cristiani che vivono nelle tenebre dell'ignoranza e dell'errore.

13. ἀθεότητος τὴν κηλῖδα: nel *contra Heraclium* (234 c), Giuliano aveva spiegato come avesse ricevuto dagli dei il compito di « estirpare l'empietà » dalla casa degli avi. Qui la sua missione diventa

universale, avendo come oggetto l'impero romano nel suo complesso.

16-7. ἐν θεουργίᾳ τελειότητα: la perfezione nella teurgia va intesa quale strumento di unione con gli dei, cioè come la realizzazione delle promesse contenute negli *Oracoli caldei* (cfr. Lewy, p. 211).

20. ἀγαθῆς ἐλπίδος: è la formula caratteristica dei misteri eleusini in riferimento alla speranza in una vita migliore che attende il fedele iniziato (cfr. Cumont, *Lux Perpetua*, pp. 401-5). La formula compare in Platone (*Phd.* 67 c; *Resp.* 496 e), è ripresa dagli *Oracoli*, e ritorna anche altrove negli scritti giulianei (*contra Heraclium* 233 d; *Ep.* 89 452 c).

# A HELIOS RE

1, 1. Προσήκειν ὑπολαμβάνω: si osservi come Giuliano inizi il proprio discorso, in cui ha tanta parte l'elemento soggettivo, con una decisa dichiarazione sul suo valore universale.

3. ὅσσα ... καὶ ἕρπει: la citazione è omerica (*Il.* XVII 447 e *Od.* XVIII 131), ma riecheggia anche un verso (*SVF* I, p. 122, v. 5) del celebre *Inno a Zeus* di Cleante (filosofo stoico vissuto tra la fine del quarto e l'inizio del terzo secolo a. C.), una specie di preghiera e di atto di fede in Zeus inteso come divino principio di vita.

4. λογικῆς ψυχῆς καὶ νοῦ: la λογικὴ ψυχή si contrappone naturalmente all'ἄλογος ψυχή, all'anima irrazionale degli animali. Sul rapporto tra l'anima umana e quella delle altre creature, Giuliano si era già soffermato nel *contra cynicos* (*Or.* IX 194 c): « quella che è presente in noi è un'anima che non assomiglia affatto a quella degli altri esseri animati, sia perché ne differisce quanto a sostanza, sia perché, avendo la stessa sostanza, le è superiore per la sua sola attività, così come una pepita di oro puro ha la meglio sull'oro che è mescolato alla sabbia ». Il νοῦς, l'intelletto puro, va nettamente distinto dall'anima, benché Giuliano li nomini insieme. Il νοῦς infatti è superiore all'anima: datoci da Dio, è Dio in noi (cfr. *Or.* 196 d: τῷ λόγῳ καὶ τῷ ἐν ἡμῖν θεῷ, τοῦτ' ἔστι τῷ νῷ).

6. ὀπαδὸς Ἡλίου: Giuliano si dichiara legato a Helios come un cliente al suo signore, o come un *comes* all'imperatore, in una sorta di δουλεία, di schiavitù mistica (cfr. 2, 13-6: τῷ θεῷ δουλεῦσαι ... τοῦ θεοῦ τοῦδε θεράποντα ... τῇ θεραπείᾳ τοῦ δεσπότου). Il rapporto tra il sole e il sovrano, sua controfigura terrena, che Giuliano riprende in termini molto personali, aveva alle spalle una teoria politica che risaliva ai trattati ellenistici sulla regalità (dipendenti, a loro volta, dal passo platonico di *Resp.* 508-9 che Giuliano discute più avanti). Un'analisi molto sottile del rapporto tra gli imperatori, il sole e altre divinità (nelle iscrizioni e nelle monete si fa spesso menzione di un *comes* divino associato all'imperatore), è in Nock, pp. 653-75.

6-7. οἴκοι ... ἀκριβεστέρας: è opinione comunemente accolta che questa frase sia da mettere in rapporto coll'iniziazione di Giuliano ai misteri di Mitra: sembra infatti ingiustificato lo scetticismo di Turcan, pp. 105-28, per il quale non esisterebbe alcuna prova sicura di questa iniziazione. In particolare, l'allusione alle πίστεις ἀκριβεστέρας fa pensare a una cappella privata nel palazzo di Costantinopoli, dove Giuliano, oltre a celebrare il culto di Helios-Mitra, doveva conservare i σύμβολα della sua prima iniziazione: cfr. Libanio, *Or.* XVIII 127: « poiché non era agevole per l'imperatore recarsi ogni giorno ai templi dal palazzo e, d'altra parte, è estremamente importante avere rapporti costanti con gli dei, al centro del palazzo fu costruito un santuario al dio che reca il giorno, e Giuliano prendeva parte ai suoi misteri » (cfr. anche Imerio, *Or.* VII 1-2 e 8-9). θέμις εἰπεῖν: questa dichiarazione fa pensare al vincolo rappresentato dal rispetto del segreto misterico. Se è vero che nel nostro discorso Mitra è nominato una sola volta (cfr. 41, 10), è nominato però significativamente nella chiusa dei *Caesares* (336 c), quando Hermes, rivolgendosi a Giuliano, gli dice: « Quanto a te, io ti ho concesso di conoscere Mitra tuo padre. Osserva i suoi comandamenti, così da avere un ormeggio e un porto sicuro per la vita e, al momento di lasciare questo mondo, una guida benevola ». La menzione di Mitra è qui particolarmente importante perché si tratta di una formula tipica della liturgia eleusina.

8-9. ἐντέτηκε ... πόθος: è una delle pagine più poetiche delle tante che, nella sua spiccata inclinazione autobiografica, Giuliano ci abbia lasciato. Vedervi un adombramento dell'origine emotiva della sua apostasia è forse eccessivo; in proposito è giusto ricordare come la contemplazione della natura fosse una delle vie che, nell'antichità, conducevano alla conversione religiosa (cfr. Nock, pp. 469-80). Nel quarto secolo d. C. si tendeva ancora a poetizzare il mondo al punto da divinizzarlo, così da vedervi risplendere ovunque le emanazioni dell'Essere supremo (cfr. Bidez, p. 58). È comunque fuor di dubbio che questa pagina di Giuliano rappresenti una delle più alte espressioni del misticismo tardoantico.

15-6. περιεργότερον ... πολυπράγμων: Giuliano sta rievocando un periodo della sua fanciullezza che probabilmente coincide con quello della reclusione a Macellum. È perciò facile individuare, tra coloro che trovavano eccessivo il suo entusiasmo per la contemplazione del cielo, dei sacerdoti cristiani: forse vi era anche quel Giorgio di Cappadocia, futuro vescovo di Alessandria – dove fu trucidato il 24 dicembre 362 –, per il quale Giuliano nutriva una forte avversione (cfr. *Ep.* 111).

21. σκότους ἐκείνου: si tratta delle tenebre dell'ignoranza e dell'errore religioso, in cui Giuliano vagò sino al compimento del suo ventesimo anno (cfr. *Ep.* 111, 434 d, agli Alessandrini: « οὐχ

ἁμαρτήσεσθε τῆς ὀρθῆς ὁδοῦ πειθόμενοι τῷ πορευθέντι κἀκείνην τὴν ὁδὸν ἄχρις ἐνιαυτῶν εἴκοσι, καὶ ταύτην ἰδοὺ σὺν θεοῖς πορευομένῳ δωδέκατον ἔτος », « seguendomi, voi non smarrirete la retta via: io ho come voi percorso quella via fino all'età di vent'anni ed ecco che, con l'aiuto degli dei, io percorro questa già da dodici »). È significativo che Giuliano faccia risalire la sua apostasia già al 351, quando fu iniziato da Massimo alla teurgia neoplatonica (cfr. Eunapio, *Vitae Philosophorum* VII 2). Gregorio di Nazianzo rovescerà i termini del problema, riecheggiando però Giuliano (*Or.* IV 55: σκότῳ χαίρουσι μᾶλλον, ἐπεὶ καί εἰσι σκότος καὶ σκότους δημιουργοὶ τῆς κακίας, « preferiscono le tenebre perché sono tenebre e demiurgi delle tenebre del male »).

2, 2. ἱεροῦ ... σπέρματος: la massima fortuna di un uomo, per Giuliano, risiede nell'appartenenza ad una famiglia sacerdotale, così da poter conseguire la più alta saggezza per via ereditaria. La trasmissione di ogni segreto della scienza e della saggezza, da padre in figlio, era tipica di vari popoli orientali. Così, ad esempio, per i Caldei e per gli Egiziani (cfr. Diodoro Siculo, rispettivamente II 29, 4 e I 73, 4-5).

5. κρατοῦντι ... γένει: Giuliano apprezza comunque la propria sorte, di essere nato nella famiglia che detiene il governo del mondo. Nel mito autobiografico contenuto nel *contra Heraclium*, dove Giuliano adombra in forma allegorica i momenti salienti della sua vita, si presenta come figlio di Helios (*Or.* VII 229 c; Zeus dice a Helios mostrandogli Giuliano: σόν ἐστιν ἔκγονον), che l'avrebbe salvato dal massacro dei suoi familiari nel 337. La sua famiglia era tutta dedita al culto di Helios fino alla conversione di Costantino, colpevole, agli occhi di Giuliano, di una vera e propria apostasia.

6. ἡγοῦμαι <οὐ> καινότερον: Giuliano si dimostra sempre consapevole delle difficoltà e dei rischi inerenti al suo discorso teologico. In particolare, compare qui per la prima volta la difesa dall'accusa di « innovare » in materia (cfr. 26, 47; 31, 8 sg., ecc.).

10. ἄλλων θεῶν: gli altri dei, da cui procedono le anime degli uomini, sono i sei pianeti che restano. L'uomo è imparentato con gli astri perché è da loro che scaturisce la sua anima ed è a loro che risale dopo la morte. Lo stesso Giuliano dirà, a quanti piangevano la sua morte imminente, che non era decoroso piangere un principe accomunato agli astri: *humile esse caelo sideribusque conciliatum lugeri principem* (Ammiano, XXV 3, 22).

12-3. τριγονίας ... προπατόρων: Giuliano faceva risalire la sua dinastia, attraverso il padre, Giulio Costanzo, fratellastro di Costantino, e dunque attraverso Costanzo Cloro, sino a Claudio II il Gotico. Nei *Caesares* (313 d) a proposito di Claudio si dice: « alla sua vista tutti gli dei ne ammirarono la grandezza d'animo e accor-

darono l'impero alla sua discendenza, ritenendo giusto che i successori di un sovrano così patriota regnassero a lungo sulla terra ». Nel cosiddetto mito autobiografico (*Or.* VII 234), Helios dice a Giuliano che il misero corpo, che ha ricevuto, gli fu dato perché, per rispetto verso i suoi antenati, liberasse dalla sozzura dell'empietà (cioè dal cristianesimo) la casa dei padri.

3, 2-3. ἑορτὴν ... θυσίαις: su questa festa, che fornisce a Giuliano lo spunto per il suo discorso, celebrata a Roma, « la regina delle città », in onore del Sole, cfr. 42, 35.

6-7. Ἐφικέσθαι ... δύναιτο: il tema retorico dell'inadeguatezza dell'oratore rispetto al suo argomento – nel nostro caso, la difficoltà di tradurre in concetti l'idea della grandezza del Sole invisibile sulla base di quello visibile – assume in Giuliano, nella sua duplice veste di devoto e di profeta ispirato, un preciso significato religioso e, quindi, una particolare verità personale.

10-1. Ἑρμῆς ... Ἀπόλλων: Giuliano invoca l'aiuto di Hermes λόγιος, il dio dell'eloquenza (cfr. *Or.* VII 237 c; *contra Galilaeos*, p. 206 Neumann; Libanio è detto Ἑρμῇ φίλος, « caro a Hermes », in *Misop.* 354 c, e Apollo perché quanto sta per dire concerne anche questo dio, dal momento che è identico al Sole (cfr. 22, 15-6; 31, 12; Macrobio, *Saturnalia* I 19, 7: *Apollo Musis praesidet*, *Mercurius sermonem*, *quod est Musarum munus*, *dispertit*). Va osservato che Hermes appare negli scritti di Giuliano anche con altre funzioni: ora risulta una guida e un guardiano che gli fa dono di una bacchetta d'oro (*Or.* VII 234 b), ora svolge un ruolo che interferisce con quello di Helios, di cui è l'intermediario.

4, 1. τρόπος ... ἐπαίνων: terminata l'introduzione, Giuliano delinea rapidamente l'articolazione del suo discorso: nella prima parte parlerà della sostanza e dell'origine di Helios (132 b - 142 b); quindi delle sue potenze e delle sue attività visibili e invisibili (142 b - 152 a); infine, dei beni da lui donati in tutti i modi (152 a - 157 b). Questo schema sarà sostanzialmente rispettato. Le prime due parti presentano un'ulteriore suddivisione: la prima tra l'origine (132 c - 137 c) e la sostanza di Helios (137 c - 142 b), la seconda tra le sue potenze e le sue attività nel mondo invisibile (143 d - 145 d) ed in quello visibile (145 d - 152 a).

2-3. δυνάμεων ... φανεραί: si noti la corrispondenza testuale con Macrobio, *Saturnalia* I 17, 6: *et hinc natae sunt appellationes ... ceterorum qui ad solem certa et arcana ratione referuntur* (Macrobio rende i concetti di δυνάμεις e di ἐνέργειαι con *virtutes* e *effectus solis*: cfr. J. Flamant, p. 659 sgg.).

4-5. πάντας ... κόσμους: sono i tre mondi di cui si parlerà nel discorso: quello intelligibile, quello intelligente e quello visibile.

5, 1. θεῖος ... κόσμος: questa descrizione del mondo come visibile, bello, divino, che esiste da tutta l'eternità e che tale resterà in eterno, si ispira a Platone, (*Tim.* 30 b: ὁ κόσμος ἔμψυχος ἅμα καὶ ἔννους ἐστί, « il mondo è animato ed intelligente insieme ») ed è profondamente neoplatonica. Secondo Plotino (*Enn.* II 9, 7, 30) il mondo è eterno per volontà divina, senza inizio o fine, divino perché animato. Per Giamblico (fr. 12 Dillon) il cosmo è un essere vivente a causa della simpatia che vi regna, animato in virtù del suo eterno movimento, fornito di ragione per via del suo bell'ordinamento, un essere insomma in cui regnano armonia e ordine (cfr. Mau, pp. 19-20). Nella concezione del mondo, peculiare alla cultura greca, il κόσμος era concepito, secondo il significato etimologico della parola stessa, come ordine, regolarità, bellezza, come complesso di norme che si attuano senza turbamento ed errore, tale da assicurare il governo provvidenziale di Dio su tutto l'universo. Il *Corpus Hermeticum* – una raccolta di scritti attribuiti a Ermete Trismegisto e che risale al secondo/terzo secolo d. C. – rispecchia questo panteismo secondo il quale Dio è presente in tutto e tutto è presente in Dio (cfr. il fondamentale Festugière, *Hermès*; per una sintesi recente, Filoramo, pp. 16-7). ἄκρας ἀψῖδος: si tratta del punto terminale dell'orbita che il sole apparentemente descrive intorno alla terra ed in cui raggiunge la massima distanza da essa.

3. θεοῦ προνοίας: è di derivazione stoica questo concetto neoplatonico di provvidenza, in cui si esplica il buon ordinamento del mondo, dove tutto è ordinato secondo ragione così che destino e provvidenza coincidono e il caso è rigorosamente bandito.

5. πέμπτου σώματος: il quinto corpo, l'etere, è nominato più volte da Giuliano (cfr. *in deor. Matr.* 5, 14; 6, 25; 7, 22), che segue Giamblico nella ripresa della dottrina aristotelica del quinto elemento celeste strettamente imparentato con la sostanza immateriale degli dei (*de mysteriis* I 7: τὸ οὐρανῶν σῶμα πρὸς αὐτὴν τὴν ἀσώματον οὐσίαν τῶν θεῶν ἐστι συγγενέστατον). Aristotele designava l'etere, per distinguerlo dagli altri elementi, come πρῶτον στοιχεῖον. La sua designazione come πέμπτον σῶμα è successiva.

5-6. κεφάλαιόν ... ἀελίου: anche Macrobio dice che la sostanza del sole comincia nella parte superiore dell'etere (*Saturnalia* I 17, 68: *aetheris summam unde solis creditur esse substantiam*).

7. πάντων βασιλέα: il re universale, contemplato come elemento finale del mondo superiore, è il principio supremo. Per Platone questo principio è la più alta delle idee che costituiscono il modello del mondo visibile, cioè quella del Bene, che coincide con la stessa divinità (cfr. *Resp.* X 620 d). Nella tendenza, che gli è tipica, a fondere insieme tutte le correnti religiose e culturali elleniche, Giuliano identifica nell'idea platonica di Bene l'Uno plotiniano, « ciò che è al di là dell'intelletto » (cfr. *Enn.* V 3, 13).

8. τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ: l'espressione ha valore di sostantivo e rappresenta una specie di denominazione di Dio: cfr. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965, p. 353.

11. ὀνομάζειν τἀγαθόν: se si designa il principio primo come Uno, si sottolinea la sua semplicità e quindi la sua autosufficienza: infatti non ha bisogno di nulla, né di parti, né di sostanza, né di potenza, né di attività ma, al contrario, è la causa di ogni cosa. La sua denominazione come Bene mette in rilievo che è da lui che proviene tutto ciò che è bene, perché tutti gli altri esseri imitano, nel limite del possibile, il carattere proprio del Bene, e così conseguono la salvezza.

14. πρωτουργὸν οὐσίαν: questo concetto di sostanza primaria del principio supremo, di cui è impossibile qualsiasi rappresentazione, costituisce uno sviluppo logico del pensiero di Giuliano: infatti è l'equivalente dell'etere nel mondo visibile, che è la sostanza degli dei invisibili, cioè degli astri.

14-5. μέσον ... Ἥλιον: al centro del mondo intelligente e degli dei intelligenti, in una posizione tale da risultare il mediatore per antonomasia, è Helios re, scaturito direttamente dal Bene che lo ha generato a propria immagine. La posizione, allo stesso tempo mediana e mediatrice, di Helios re corrisponde a quella del sole nel mondo naturale che, secondo gli astronomi caldei, era al centro di sette pianeti, in successione Kronos, Zeus, Ares, Helios, Afrodite, Hermes e Selene (cfr. Cumont, *Théologie solaire*). Può essere utile, per comprendere meglio il procedere dell'esposizione di Giuliano, tutta incentrata su Helios re, ipostasi del dio supremo, rifarsi alla brillante sintesi di Filoramo (pp. 43-4) sulla sensibilità religiosa del paganesimo di età imperiale. Rispetto al Dio sconosciuto ed inconoscibile posto al vertice della piramide divina, il quale ha dato il *coup de pouce* che ha messo in moto la macchina del cosmo, emerge un secondo dio, un δεύτερος θεός, immagine specularmente perfetta del primo. Questo secondo dio, il Λόγος dei cristiani, il Νοῦς dei medioplatonici e degli gnostici, è, proprio come l'Helios re di Giuliano, il mediatore per antonomasia, al quale spetta il compito di dare ordine al mondo realizzandovi il piano concepito dal dio supremo. νοερῶν ... αἰτιῶν: compare qui, per la prima volta, questo concetto di intelligibile che nel nostro discorso ha un'importanza fondamentale. In esso si può vedere l'influsso della dottrina di Giamblico, in quanto né in Plotino né in Porfirio compare il concetto di mondo intelligente e di dei intelligenti. Il postularne l'esistenza, così che il mondo intelligente è la copia di quello intelligibile e il modello di quello sensibile, permette a Giuliano di insistere sulla funzione mediatrice di questo κόσμος νοερός, che rappresenta l'aspetto più originale del nostro discorso.

17. « Τοῦτον τοίνυν ...: il passo platonico (*Resp.* VI 508 b) for-

nisce a Giuliano la pietra angolare a cui si àncora il suo discorso dove, peraltro, sono egemoniche le dottrine di Giamblico.

6, 1. τὸ φῶς αὐτοῦ: Giuliano passa quindi a descrivere in modo più circostanziato le qualità di Helios che, in virtù della sua diretta emanazione dal Bene, elargisce, a vantaggio degli dei intelligenti, gli stessi benefici che il Bene elargisce agli dei intelligibili. La luce di Helios è variamente definita da Giuliano: la sostanza del sole è eterea, incorporea, divina e pura. I raggi del sole rappresentano l'effetto supremo di questa luce.

16. μέγαν Ἥλιον: in questo discorso ἥλιος designa sia il nostro sole, sia l'entità metafisica, come in questo caso. Una simile distinzione non risulta, però, sempre chiara.

17. τοῖς φανεροῖς: questi dei visibili non sono che gli astri, che già Platone e Aristotele consideravano esseri viventi e divini (cfr. Platone, *Tim.* 40 b; *Resp.* VI 508 a; *Leg.* X 886 d; Aristotele, *Cael.* 292 b 32; *Metaph.* 1074 a 30, etc.). Giamblico (*de mysteriis* I 19) risolve così il problema dell'incongruenza tra la divinità degli astri e l'incorporeità degli dei: non sono gli dei a essere circondati dai corpi ma sono questi a circondarli, senza costituire un impedimento alla loro perfezione intelligente e incorporea. Nel *contra Galilaeos* (p. 174 Neumann), Giuliano scrive: θεοὺς ὀνομάζει Πλάτων τοὺς ἐμφανεῖς, ἥλιον καὶ σελήνην, ἄστρα καὶ οὐρανόν, ἀλλ' οὗτοι τῶν ἀφανῶν εἰσιν εἰκόνες· ὁ φαινόμενος τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ἥλιος τοῦ νοητοῦ καὶ μὴ φαινομένου καὶ πάλιν ἡ φαινομένη τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν σελήνη καὶ τῶν ἄστρων ἕκαστον εἰκόνες εἰσὶ τῶν νοητῶν (« Platone chiama dei visibili il sole e la luna, gli astri e il cielo, ma questi sono immagini degli dei invisibili: il sole che appare ai nostri occhi lo è di quello intelligibile e invisibile e, ancora, la luna che vediamo e ciascuno degli astri sono immagini degli intelligibili »). Cfr. *Ep.* 51, 434 cd: τὸν μέγαν Ἥλιον λέγω, τὸ ζῶν ἄγαλμα καὶ ἔννουν καὶ ἀγαθοεργὸν τοῦ νοητοῦ πατρός (« il grande Helios, dico, l'immagine vivente, animata e intelligente e benefattrice del Padre intelligibile »).

7, 3. κατ' ἐνέργειαν: si deve tradurre « in atto »; qui si tratta dell'opposizione tra il diafano in atto e il diafano in potenza (cfr. Thillet, in « Revue des Études Grecques » LXXXIII 1965, p. 449). Il διαφανές non è un corpo e non possiede le qualità inerenti ai corpi, ma è reso visibile solo attraverso la luce. Così la luce risulta essere la forma del diafano, che è la materia, la οὐσία degli astri, mentre il vertice della luce sono i raggi del sole. È evidente che, per Giuliano, il rapporto che intercorre tra il diafano e la luce è identico a quello che intercorre tra materia e forma, ὕλη (= ὑποκείμενον) e εἶδος, secondo il dualismo platonico presente ancora in Giamblico

(cfr. Mau, pp. 47-8). Cfr. Aristotele, *de an.* 419 a: « È evidente che quanto è visibile nella luce è il colore. Quindi esso non è visibile senza luce: infatti, come abbiamo visto, è l'essenza del colore a produrre movimento nel diafano in atto. L'attualità del diafano è la luce (ἡ δὲ ἐντελέχεια τοῦ διαφανοῦς φῶς ἐστιν) ».

14. φωτὸς ... ἀσωμάτου: si pensi al concetto plotiniano di luce, che trascende l'opposizione tra il vedere e l'essere visto; essa è puro sguardo, pura chiarezza « che genera intelletto e intelligibile » (*Enn.* VI 7, 36); cfr. W. Beierwaltes, *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, in « Zeitschrift für Philosophische Forschung » XV 1961, p. 359.

15. Φοινίκων δόξα: come osserva il Festugière (*Hermès* I, p. 20), se il miraggio orientale aveva sempre sedotto l'immaginazione dei Greci, questo è vero soprattutto per i primi secoli dell'era cristiana. Prevale ormai l'idea che i barbari posseggano sulla divinità idee più pure e più essenziali perché, trascurando la ragione, ottengono di entrare in diretto contatto con Dio. Giuliano celebra la sapienza dei Fenici anche in *Or.* VII 220 d.

18. τὸ φῶς ἀσώματον: il problema consiste nell'identificazione del Νοῦς con Helios del mondo intelligente. Poiché la luce è incorporea, incorporea deve essere anche la sua fonte, la forza incontaminata del Νοῦς, che ha la sua sede al centro del cielo ed illumina gli astri (κύκλοι οὐράνιοι). L'identità tra Helios e Νοῦς è postulata anche da Ammiano (XXI 1, 11: *sol enim, ut aiunt physici, mens mundi*) e da Macrobio (*Saturnalia*, I 18, 17: *mundi autem mentem solem esse opinantur auctores*; I 19, 9: *sol mundi mens est*). L'identificazione del sole con l'anima del mondo è comunque molto anteriore al neoplatonismo. Essa risale al sincretismo stoico-pitagorico che si riflette in Cicerone, *Resp.* VI 4, 17: *Sol mens mundi et temperatio.*

8, 2. πρότερον εἴρηται: Giuliano allude a quanto ha accennato brevemente a 6, 15.

8-9. περιθείη τὴν μορφήν: il passo è ricalcato su Platone, *Resp.* 507 d - 508 a.

12. [illegible]ιν καὶ ὁρατόν: la prima qualità del sole consiste nel realizzare, attraverso la luce, la capacità del soggetto di vedere e quella dell'oggetto di essere veduto.

9, 6. ἐκ τούτων: la contemplazione dell'ordinamento celeste costituisce la premessa indispensabile per ogni postulato sul mondo sovrasensibile. Questo passo di Giuliano risente di un luogo platonico (*Tim.* 49 c): « Quanto alle danze degli astri e ai loro incontri, ed alle conversioni e precessioni dei loro cerchi rispetto a sé stessi, e quali tra questi dei nelle congiunzioni si avvicinino tra loro, e quanti siano in opposizione, e dietro a quali e quando ciascuno di

loro alternativamente si nasconda ..., l'esporlo senza avere un simulacro davanti agli occhi sarebbe vana fatica ».

9-10. χορὸς ἀστέρων: χορεία in termini astronomici indica propriamente la rivoluzione dei pianeti intorno a un centro comune, come se si trattasse di una danza circolare (cfr. Platone, *Tim.* 49 c; *Epin.* 982 e). Questa immagine del dio solare, circondato da una corte simboleggiata dai pianeti, corrispondeva alla struttura terrena delle monarchie orientali e alla rappresentazione sovrumana che si dava dell'imperatore nel tardo impero.

13. στηριγμούς: cfr. Plutarco, *Moralia* 76 d: τοὺς μὲν γὰρ πλάνητας οἱ μαθηματικοὶ στηρίζειν λέγουσιν παυσαμένης τῆς εἰς τοὔμπροσθεν αὐτῶν πορείας (« gli scienziati affermano che i pianeti fanno delle pause quando viene a cessare il loro movimento in avanti »). Cfr. anche *schol. in Arat.* 205. Στηριγμός nei *Theologumena arithmeticae*, p. 15 Ast, designa una delle fasi della luna.

18-9. πρεσβυτέραν ... διακόσμησιν: nella visione neoplatonica del mondo sulla prospettiva temporale prevale quella gerarchica.

20. λάβωμεν ... ἐξ ἁπάντων: sono sintetizzate le qualità di Helios, che consistono nel permettere la vista, nel produrre la vita, nel riunire tutto in uno, nell'essere mediatore, nel regnare sugli dei intelligenti.

10, 3. ἡγεμονίαν προσνείμωμεν: Helios ha la supremazia sugli altri dei, ma in comune con loro la sua attività benefica.

9. Εἷς ... Σάραπις: si tratta di un verso orfico, citato anche da Macrobio (*Saturnalia* I 18, 18), con la variante di Dioniso al posto di Serapide. Serapide è un grande dio cosmico, identificato di volta in volta con Zeus e con il Sole (cfr. Macrobio, *Saturnalia* I 20, 18), signore del mondo perché regola le rivoluzioni del cielo dove fa salire i suoi servitori (cfr. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 208). Si osservi come le qualità che qui Giuliano attribuisce a Serapide, cioè la guida delle anime che hanno vissuto secondo giustizia nel mondo degli intelligibili e la capacità di sottrarle al divenire, siano da lui normalmente attribuite a Helios.

12. Ἅιδην νομίσαι: cfr. Platone, *Phd.* 80 d: « E l'anima poi, l'invisibile, se ne va in un luogo simile a sé e diverso da questo, in un luogo nobile, puro e invisibile, presso il dio buono e sapiente »; *Crat.* 403-4: « I più pensano che il nome di Ἅιδης voglia significare l'ἀιδές "l'invisibile" ... è più probabile, invece, che questo nome di Ἅιδης gli sia venuto da πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι, cioè dal sapere ogni cosa bella ».

16. οἱ μῦθοι πείθουσι: la corretta esegesi dei miti, che spesso non si possono accogliere nel loro significato letterale, rappresenta un aspetto cui Giuliano dedica, come già si è visto, nella sua duplice veste di imperatore e gran sacerdote, particolare attenzione.

11, 2. πρεσβύτατοι τῶν ποιητῶν: l'antichità di Omero e di Esiodo conferisce un valore di assoluta verità, di venerabile santità ai loro scritti, così da smentire l'impressione di novità che la tesi di Giuliano poteva suscitare (cfr. Mac Mullen, pp. 9-10).

4. οἱ μάντεις ἐνθουσιῶντες: di questo particolare tipo di entusiasmo profetico dà una definizione Giamblico (*de mysteriis* III 7): « L'entusiasmo è considerato a torto come una passione dello spirito in preda a una eccitazione demoniaca: tale eccitazione, infatti, è di origine divina. Non è neppure una semplice estasi, ma è sempre un innalzamento e una trasformazione in quanto è migliore e superiore; non si trova nell'anima e nelle sue capacità, ma il dio se ne serve come strumento e lo empie di ogni opera profetica ».

5-6. Ὑπερίονος ἔφη: cfr. Esiodo, *Theog.* 371-4: « Teia generò il grande Sole e la Luna e Aurora che risplende per tutti sulla terra e per gli dei immortali, signori del grande cielo. Essa era soggiaciuta all'amore di Iperione ».

9-10. μὴ ... ὑπολαμβάνωμεν: è un esempio assai significativo di come Giuliano intenda la corretta lettura di un racconto mitico e poetico che, in quanto tale, non può essere preso alla lettera. Se Esiodo chiama Helios figlio di Iperione e di Teia, non si deve per questo presupporre un reale connubio carnale. Teia infatti designa il più divino degli esseri e Iperione il dio supremo che si trova al di là di tutto.

14-5. Ὅμηρος ... καλεῖ: nell'esegesi di Giuliano, Omero, chiamando Helios Iperione come padre, vuole significare la sua autonomia rispetto a qualsiasi costrizione. Zeus, infatti, non può imporre la sua volontà a Helios come agli altri dei. Di fronte alla collera di Helios per l'empietà dei compagni di Odisseo, Zeus lo prega di non abbandonare l'Olimpo, come aveva minacciato (*Od.* XII 352 sgg.): perché, secondo Giuliano, i beni da lui elargiti con i suoi raggi sono indispensabili per gli dei.

30-1. χαλεπὴν ὁμίχλην: in questo caso l'esegesi non è più di tipo teologico ma naturalistico.

35-6. τῶν ποιητῶν ... τὸ ἀνθρώπινον: Giuliano si era soffermato a lungo sul rapporto tra racconto poetico e racconto mitico nel *contra Heraclium* 207-8. L'uso dei miti da parte dei poeti come Archiloco e Esiodo si spiega con la necessità di dare un aspetto seducente alle loro opere in versi: altrimenti la poesia non sarebbe stata più tale.

12, 1. Ὁ περὶ γῆν τόπος: sembra preferibile tradurre semplicemente « la regione terrestre » nel senso di « regione sublunare » (per questa costruzione, cfr. Boulenger, p. 88). Per i vari usi di τόπος in Giuliano, cfr. Mau, pp. 56-9.

3. συνέχων: il verbo συνέχειν è presente nella più tipica tradi-

zione platonica (cfr. R. Joly, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973, p. 207). In Posidonio è riferito alle anime che assicurano la coerenza dei corpi. Albino (*Epitome* XIV, 4) l'applica all'anima del mondo che tiene il mondo unito e legato a sé medesimo. In particolare Porfirio, *de antro nympharum* 33, definisce il demiurgo come colui che « tiene unito il mondo », ὁ συνέχων τὸν κόσμον δημιουργός.

5. αὐθυπόστατος: il termine αὐθυπόστατος, « autocostituito », che non è « autocausato » nel senso di essere un'ἀρχή indipendente, ma si « ipostatizza » o determina la particolare potenzialità che sarà attualizzata in esso, non sembra attestato prima di Giamblico (cfr. E. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford 1963, p. 224).

12. δόσις ἴση: l'identità della sostanza divina implica l'identità dei benefici ripartiti sul mondo sensibile.

18-9. κίνησιν ἁπλουστάτην: i sette pianeti, compreso il sole, si muovono da occidente ad oriente, in senso contrario a quello della sfera delle stelle fisse. Cfr. Salustio, *de diis* VII 3: « Tra i corpi del mondo, alcuni imitano l'intelletto e si muovono in cerchio, altri imitano l'anima e si muovono in linea retta. Tra quelli che si muovono in linea retta, il fuoco e l'aria si dirigono verso l'alto, la terra e l'acqua si dirigono verso il basso; tra quelli che si muovono in cerchio la sfera delle stelle fisse ruota da oriente a occidente e i sette pianeti da occidente a oriente ».

20-1. ὑπεροχῆς ... Ἀριστοτέλης: cfr. Aristotele, *Cael.* II 12, 291 b - 292 a: « ciò che fa più meraviglia è per quale ragione non siano gli astri più lontani dalla prima sfera a muoversi di moti via via più numerosi, ma sono invece quelli intermedi ad avere il maggior numero di moti. Potrebbe infatti parer ragionevole che, muovendosi il corpo primo di un solo moto, il più vicino ad esso si muova di un numero minimo di movimenti, ad esempio due, e quello successivo tre, o secondo qualche altro ordine analogo. Accade invece il contrario: il sole e la luna, infatti, compiono un numero di movimenti inferiore a quello di alcuni pianeti. Eppure questi sono più degli altri lontani dal centro » (trad. O. Longo, Firenze, 1962).

13, 1. νοερῶν θεῶν: va tenuto presente che gli *Oracoli caldei* impiegavano νοητόν e νοερόν senza distinzione per designare l'intelligibile. Alcuni passi degli *Oracoli* sembrano però implicare l'esistenza di un intelligibile (νοητόν) assolutamente semplice, senza distinzione e quindi senza attività intellettuale (cfr. Lewy, p. 166 e nota 375). Inoltre c'era il problema posto dall'esegesi di Platone, *Tim.* 39, se cioè il vivente in sé costituisse un mondo intelligibile anteriore all'intelligenza demiurgica che lo contempla. La distinzione di Giamblico, tra un mondo intelligibile puramente intelligibile e sen-

za molteplicità e un mondo degli dei intelligenti che lo contemplano, è la risposta a queste difficoltà (cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, p. 400).

4. ἐκ τῶν ἐμφανῶν: è ribadito il principio, già affermato in precedenza (7, 1-2), della necessità di muovere dalla contemplazione del mondo sensibile per poter formulare delle ipotesi sul mondo invisibile.

9. ἡγεμόνα μὲν ἐκείνην: così si può argomentare sulla supremazia di Helios tra gli dei intelligenti, in base al primato che riconosciamo al sole nel nostro mondo.

10-1. μέσον ... ἱδρῦσθαι: la posizione centrale e mediana di Helios tra gli dei intelligenti corrisponde a quella del sole tra i pianeti, secondo l'ordine caldeo che si era imposto a partire da Ipparco nell'astronomia greca e che Posidonio aveva adottato (cfr. Cumont, *Théologie solaire*, pp. 460-1).

11-2. ποταπή ... μεσότης: la μεσότης è la caratteristica saliente di Helios, su cui Giuliano si sofferma a lungo, dandone prima una definizione e poi distinguendone i vari aspetti e le varie implicazioni.

13. Μεσότητα ... φαμεν: la μεσότης di Helios si caratterizza per il fatto che non va intesa in senso passivo, come in genere per un qualsiasi elemento posto al centro tra due estremi, ma in senso attivo, in quanto si deve presupporre che Helios, come mediatore, sia anche agente coordinatore e unificatore.

17. Ἐμπεδοκλῆς: cfr. Empedocle, fr. 17-8 e 122 Diels-Kranz < (= 4 e 113 Gallavotti). Come ha puntualizzato Ruggini, p. 233 sgg., per Filostrato, come per Porfirio e per Giamblico, Empedocle rappresentò uno dei maggiori « santi » del pitagorismo. A partire dal terzo secolo d. C. l'interesse si polarizzò sugli aspetti taumaturgici e magici della leggenda di Empedocle, mentre le sue opere, per quanto sempre citate, erano sempre meno lette per intero (cfr. J. Bidez, *Biographie d'Empédocle*, Gand 1894, p. 131). Non a caso Giuliano (*Or.* VII 226 b) e Temistio (*Or.* XIII 178 b e *Or.* XX 240 c) citano lo stesso passo dei Καθαρμοί (fr. 121).

18-9. Τίνα ... μέσος: la medietà di Helios si esplica su due piani: il primo è quello degli dei intelligenti, il secondo è tra gli intelligibili e il mondo sensibile. In proposito si ricorderà come, secondo Plutarco, *de Iside* 46, i Persiani chiamassero Mitra τὸν μεσίτην, « il mediatore » tra il mondo delle tenebre e quello della luce (cfr. Cumont, *Textes*, II, n. 33). Mitra era però un dio « mediano » tra la luce e le tenebre anche da un punto di vista astronomico, in virtù della sua posizione equinoziale, quando il giorno e la notte si equivalgono (cfr. Porfirio, *de antro nympharum* 24-5).

20. περικοσμίων θεῶν: Salustio, *de diis* VI, distingue tra dei encosmici e dei ipercosmici: « con encosmici io designo gli dei stessi

che fanno il mondo; quanto agli ipercosmici, gli uni fanno le essenze degli dei, gli altri l'intelletto, altri ancora le anime ».

14, 4-5. ὁποίαν ... τὴν μεσότητα: è caratteristico di questo discorso la presenza di pause, che permettono un riassunto e una evidenziazione dei concetti chiave. Giuliano così torna sulla nozione di μεσότης. In proposito si dovrà sottolineare anche in questo caso il suo debito nei confronti di Giamblico che distingue tra tre tipi di μεσότης, l'aritmetica, la geometrica e l'armonica (*in Nicomachi arithmeticam introductio*, p. 108, 13 Pistelli): di queste quella che interessa Giuliano è l'ultima (cfr. Mau, p. 39).

15, 3. κόσμος ... νοῦ πλῆρες: torna il concetto del *Timeo* platonico (cfr. nota a 5, 1) dell'universo come essere vivente e dotato d'intelligenza. Nel *contra Galilaeos* (p. 172, 10 Neumann), Giuliano contrapporrà questo « dogma » del platonismo a quello mosaico.

7-8. μέση τελειότης: l'azione mediatrice e connettiva di Helios re è duplice, perché, oltre che all'interno degli dei intelligenti, si esplica tra il mondo degli dei visibili e quello degli dei intelligibili.

11-2. τοῦ πέμπτου σώματος: cioè l'etere. συνέχει ... καὶ σφίγγει: anche in questo caso Giuliano deve aver presente un passo di Platone, *Tim.* 58 a: « Il moto periodico dell'universo, essendo circolare e per sua natura desideroso di ritornare a sé stesso, comprime tutte le cose e non permette che rimanga alcuno spazio vuoto ». Per Empedocle (fr. 38 Diels-Kranz = 48 Gallavotti) è Etere che tiene unito il mondo.

16. μιμούμενος: il discorso torna a insistere sulla particolare caratteristica di Helios re, imitatore tra gli dei intelligenti della causa di coesione esistente tra gli intelligibili e modello, a sua volta, di quella del mondo sensibile.

17. συνεκτικὴν δύναμιν: si noterà il ricorrere, quasi ad ogni rigo, di termini che suggeriscono l'idea della connessione, del vincolo che tiene unito l'universo: συνειληφός, συνεχούσης, συναγομένης, συνοχή, συντάττουσα, συνάπτει, συνεκτικήν.

19. αὐθυπόστατον: sul valore particolare del termine αὐθυπόστατος, cfr. nota a 12, 5.

16, 3-4. Μέσην ... δημιουργίαν: se uno è il demiurgo dell'universo e molti sono gli dei celesti dotati di attività demiurgica, anche in questo caso è l'attività demiurgica di Helios re che va presupposta come mediatrice. Nel sedicesimo trattato del *Corpus Hermeticum* (16,5), che si incentra sulla identificazione dell'immanenza di Dio nell'universo con la centralità del sole, si legge: οὕτω γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν συνδεῖ ὁ Δημιουργός, λέγω δὴ ὁ ἥλιος, τὴν μὲν οὐσίαν κατάγων, τὴν

δὲ ὕλην ἀνάγων καὶ περὶ αὐτὸν καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα ἕλκων καὶ ἀπὸ ἑαυτοῦ πάντα διδοὺς πᾶσι, καὶ τὸ φῶς ἄφθονον χαρίζεται (« È così che il demiurgo, voglio dire il Sole, lega insieme il cielo e la terra, inviando in basso la sostanza e elevando la materia, tirando presso di sé e fino a sé ogni cosa, facendo uscire da sé e donando tutto a tutti, e diffonde generosamente su tutto la luce »).

5. τὸ γόνιμον τῆς ζωῆς: quanto qui si dice sull'attività demiurgica di Helios sembra possibile che risalga a Posidonio, così come ci è conservato nella descrizione che Diodoro Siculo fa dell'Arabia (II 52, 6-8 = Posidonio, fr. 78 Theiler; cfr. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, München 1926, p. 372): συνεργήσαντος ἡλίου τοῦ ζωοποιοῦντος τὰς ἑκάστων μορφάς. καθόλου δὲ καὶ τῆς περὶ τὰ ἄνθη διαφορᾶς τῆς χρόας καὶ τῆς τῆς γῆς ποικιλίας τοῦτον ὑπάρχειν αἴτιον καὶ δημιουργόν (...) τὰ μὲν γὰρ χρώματα τὸ φῶς ἀπεργάζεσθαι, τὰς δὲ ὀσμὰς τῶν καρπῶν καὶ τὰς ἰδιότητας τῶν χυλῶν, ἔτι δὲ τὰ μεγέθη τῶν ζῴων καὶ τὰς ἑκάστου διαθέσεις, πρὸς δὲ τούτοις τὰς τῆς γῆς ἰδιότητας, γεννᾶν τὴν περὶ τὸν ἡλίου θερμασίαν, εἰς πολυτραφῆ χώραν καὶ γόνιμον ὕδωρ ἐνθάλπουσαν καὶ δημιουργὸν γιγνομένην τῆς ἑκάστου φύσεως (« Il sole, che è la fonte della vita, coopera alla generazione di ogni specie. E, in generale, è il sole la causa e il creatore delle varie tinte dei fiori e dei vari colori della terra. Infatti i colori sono prodotti dalla luce, e così pure gli odori dei frutti e la caratteristica dei loro succhi, le differenti dimensioni degli animali e le loro forme svariate e le peculiarità che mostra la terra, tutto è prodotto dal calore del sole che, irradiandosi su una terra fertile e in acqua dotata di potere generativo, diviene così il creatore di ogni singolo essere »).

8. μαρτυρεῖ ... τὰ φαινόμενα: sul ruolo decisivo del sole nell'universo si sofferma anche Plinio (*Nat. hist.* II 12-3), in termini vicini a quelli di Giuliano: *Eorum* (scil. *septem siderum*) *medius sol fertur, amplissima magnitudine ac potestate, nec temporum modo terrarumque, sed siderum etiam ipsorum caelique rector. Hunc esse mundi totius animum ac planius mentem, hunc principale naturae regimen ac numen credere decet opera eius aestimantes. Hic lucem rebus ministrat aufertque tenebras, hic reliqua sidera occultat, inlustrat; hic caeli tristitiam discutit atque etiam humani nubila animi serenat; hic suum lumen ceteris quoque sideribus fenerat, praeclarus, eximius, omnia intuens* (« Tra i sette pianeti procede, con la sua immensa vastità e potenza, il sole, che governa non solo le stagioni e le terre, ma anche gli stessi astri e il cielo. Esso è l'anima, anzi lo spirito di tutto il mondo, è la fondamentale regola e divinità della natura, come è giusto ritenere che sia, se si considera la sua azione: il sole dispensa la luce alle cose e le libera dalle tenebre, nasconde e illumina le altre stelle; spazza via la tristezza dal cielo e rasserena persino i cuori umani, quando sono rannuvolati; e presta la sua luce anche alle restanti stelle, splen-

dido, insigne, spettatore di ogni cosa »). Cfr. anche *Anthologia Latina* n. 389 (*in laudem solis*), in cui si ritrovano vari elementi stoici; Cleante (*SVF* I, p. 499) riteneva che il sole fosse l' ἡγεμονικόν del κόσμος.

11. δημιουργικῆς δυνάμεως: analogie interessanti presenta anche il modello di discorso del retore Menandro, *Tract.* II 438, p. 209 Russell-Wilson (commento pp. 352-3): « Apollo Smintio, con quale nome dobbiamo noi meglio lodarti? Come Helios, dispensatore della luce e fonte di questo splendore celeste? O come *Nous* che – insegnano i teologi –, se percorre il cielo, giunge attraverso l'etere fin quaggiù sulla terra? O come demiurgo stesso dell'universo? O come una seconda forza a lui subordinata? Sei tu che dai alla luna la sua luce, sei tu che hai insegnato alla terra a contentarsi dei suoi confini, sei tu che non lasci che il mare fuoriesca dai suoi recessi ». Cfr. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* cit., p. 373.

15-6. φερόμενον σῶμα: cioè l'etere, su cui cfr. Aristotele, *Cael.* 270 a: « è conforme a ragione concepire questo corpo anche come ingenerato, incorruttibile e non soggetto a accrescimento o alterazione ».

18-9. οὐσίαν ἀμφοῖν μέσην: ancora un esempio della mediazione di Helios re. La sua sostanza immacolata e pura è mediatrice tra quella degli dei intelligibili e quella del mondo sensibile.

21. Μέγιστον ... τεκμήριον: la prova è data dal fatto che la luce non subisce alcuna alterazione o corruzione nel suo contatto con i corpi, per cui nel mondo sovrasensibile la sostanza di Helios e quella degli dei intelligibili deve essere ancora più incontaminata e pura di questa luce.

27-8. μέσον ... εἰδῶν: alle forme immateriali, ἄυλα εἴδη, nel mondo degli dei intelligenti si contrappongono quelle materiali nel mondo sensibile. Helios è il mediatore di entrambe, in quanto ci concede non solo di pensarlo, ma anche di vederlo.

29. εἴδη βοηθεῖται: Helios pone in connessione le forme che esistono nel mondo intelligibile con quelle che, nel nostro mondo, si uniscono alla materia.

17, 3. τῶν ἐγκοσμίων θεῶν: gli astri.

5. τὸν τελευταῖον κόσμον: cioè il nostro mondo sensibile, ultimo nella gerarchia rispetto a quello degli dei intelligibili e intelligenti. τῶν ἡλιακῶν ἀγγέλων: a questi angeli eliaci Giuliano aveva già alluso nell'*ad senatum populumque Atheniensium* 276 b: « Atena non tradì il suo supplice e non lo consegnò: lo provano i fatti, perché ella mi guidò dovunque, in ogni luogo mi procurò dei guardiani, messaggeri che aveva ricevuto dal Sole e dalla Luna (ἐξ Ἡλίου καὶ Σελήνης ἄγγελοι) ». Mentre Porfirio riteneva che le

anime, scendendo nei corpi, fossero accompagnate e difese da buoni demoni (cfr. *de abstinentia* II 36-43) contro l'assalto degli spiriti maligni, Giuliano sostituisce queste guide demoniache con i raggi del sole, che assicurano la discesa senza pericoli dell'anima nel corpo umano, secondo un adattamento della dottrina caldea alla religione solare di Giamblico (cfr. Lewy, p. 183 nota 27). Il moltiplicarsi delle figure intermedie tra Dio e il cosmo corrisponde al gusto tipico di un'epoca in cui il paganesimo è avviato verso una forma di enoteismo. Rispetto all'assoluta autonomia e trascendenza di Dio, queste molteplici entità divine servono da immagine della sua complessa realtà, lasciandone trasparire la diversificazione delle funzioni e delle attività.

5-6. οἷον ἐν παραδείγματι: la dottrina dei tre mondi implicava di presupporre, oltre al regno delle idee di Platone, Porfirio e Plotino, anche un regno intermedio. Se gli archetipi supremi sono designati come ἰδέαι, « idee », le pure forme del mondo intelligente, copie delle idee e modello delle forme visibili, sono dette παραδείγματα, « modelli » (cfr. Mau, p. 61).

10-1. Ἅπαντα ... διελθεῖν: la difficoltà consiste nel conoscere l'essenza divina rispetto all'esistenza (ὕπαρξις); cfr. Festugière, *Hermès* IV, pp. 12-3.

**18,** 1. πολλὰ διεληλύθαμεν: si chiude così la prima parte del discorso, dedicata all'origine e alla sostanza di Helios re.

3-4. σφραγὶς ... ἐν κεφαλαίῳ: prima di passare all'argomento successivo, Giuliano vuol dare, in forma di sintesi, una definizione della natura di Helios.

9-10. μέσος ... μεσότητα: è ribadito il concetto fondamentale della funzione mediatrice di Helios, che gli deriva dalla sua posizione centrale. La sua mediazione è una mediazione attiva, che genera la concordia. I termini in cui Giuliano si esprime hanno fatto pensare al modo in cui il *Logos*-Cristo è descritto nel Credo niceno: cfr., da ultimo, P. Athanassiadi, *A Contribution to Mithraic Theology: the Emperor Julian's Hymn to King Helios*, in « Journal of Theological Studies » XXVIII 1977, p. 366.

16. ἡλιακῶν ἀγγέλων: a proposito della angelologia dei primi secoli dell'era cristiana, va messa in rilievo la fede dell'uomo tardoantico nell'intercessione di questi *daemones*, di queste *mediae quaepiam potestates inter homines ac deos*; essi comunicano agli dei i suoi voti e i suoi meriti, e gli recano quei particolari messaggi degli dei che sono i presagi (cfr. Apuleio, *de deo Socratis* 7, 136; P. Brown, *The Cult of the Saints*, Chicago 1981, pp. 50-1). In un'epoca di progressiva demonizzazione del cosmo, quando nasce una vera e propria « burocrazia dell'invisibile » (l'espressione è di Filoramo, p. 50) nel mondo pagano ai livelli inferiori troviamo i demoni malvagi con-

nessi agli aspetti negativi della materia, mentre a quelli superiori i demoni buoni, che assistono positivamente l'agire degli uomini.

19, 6-7. περιὸν ... τῆς ζωῆς: cfr. 16, 5.

7-8. δράσομεν ... ἀποδυόμεθα: ognuna delle parti in cui il discorso si scandisce è aperta da una dichiarazione sulle difficoltà dell'argomento e da una ammissione di inadeguatezza (cfr. 131 d - 132 b; 152 a - 152 b), che costituiscono premesse particolari rispetto all'introduzione generale.

20, 2. Οὐ γὰρ ἄλλο: secondo Giuliano, in Helios non si possono distinguere sostanza, potenza e atto. Infatti, egli è tutto ciò che vuole e può, ed opera tutto ciò che vuole; in effetti né vuole ciò che non è, né vuole ciò che non ha il potere di operare. Ecco perché quel che è stato detto della sostanza del dio si può estendere anche alle sue potenze e alle sue attività. Cfr. *Asclepius* 8: *voluntas dei ipsa est summa perfectio, voluntatem comitatur effectum*; *ibid.* 34: *omnia enim deus et ab eo omnia et eius omnia voluntatis.*

9. σκοτεινοῦ ... ζοφώδους: la radicale svalutazione del corpo, in un rigido dualismo che lo contrappone all'anima, rientra pienamente nella tradizione neoplatonica; cfr. *Or.* VII 226 c: ὀλιγωρεῖν δὲ πάντῃ τοῦ σώματος καὶ νομίζειν αὐτὸ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον κοπρίων ἐκβλητότερον (« Bisogna trascurare assolutamente il corpo e, secondo Eraclito, considerarlo meno di sterco »). Per Eraclito, ved. fr. 96 Diels-Kranz.

10. Ἀριστοτέλης φησὶ: cfr. *Eth. Nic.* VII 15 1154 b: « Niente può continuare a darci sempre piacere, perché la nostra natura non è semplice, ma contiene un secondo elemento (che è quello che ci rende soggetti alla morte) e di conseguenza, quando uno di questi due elementi è attivo, la sua attività si scontra con la natura dell'altro mentre, quando sono equilibrati, la loro azione non provoca né dolore né gioia. Se infatti qualcuno avesse una natura semplice, la stessa attività gli garantirebbe sempre il più grande piacere. Ecco perché Dio gode in permanenza di un singolo piacere semplice ».

21, 1. θεοὶ συγγενεῖς: le potenze di Helios sono degli dei uniti a lui per natura, che per addizione formano la sua sostanza; moltiplicate nel cosmo, trovano unità in Helios. Un eccellente commento di questo passo è in Festugière, *Hermès* III, p. 158 sgg., dove è citato H. Mattingly, *The Roman « Virtues »*, in « Harvard Theological Review » XXX 1937, p. 113, a riprova di come nella tarda antichità la credenza che la divinità si riveli agli uomini attraverso le sue energie e potenze sia comune a cristiani e pagani. Macrobio (*Saturnalia* I 17 sgg.) conosce la stessa serie di θεοὶ συγγενεῖς

Ἡλίῳ καὶ συμφυεῖς: Apollo, Dioniso, Hermes, Asclepio, Afrodite, Oro, Serapide e Atena.

4-5. ὥσπερ ... ζῴων: l'allusione sferzante è ai cristiani, che disprezzano la bellezza dell'universo (cfr. 38, 1-2), considerato maestro di sapienza.

7. ὑπερκοσμίων δυνάμεων: cioè oltremondani, sovrasensibili, in altri termini intelligibili.

**22,** 5. ἀέρα ... ἐν μέσῳ: cfr. Platone, *Tim.* 32 b: « poiché conveniva che il mondo fosse solido e i solidi non sono mai collegati da uno solo, ma da due elementi intermedi, il dio, avendo posto nel mezzo, tra fuoco e terra, acqua e aria, disponendo questi elementi tra loro, come era possibile, nella stessa proporzione, così che il fuoco stesse all'aria come l'aria all'acqua e, come l'aria all'acqua, così l'acqua alla terra, collegò e costituì il cielo visibile e tangibile ».

11. συντρέχει ... αὐτῷ: questo concetto, per cui il Sole prende nome da tutti gli dei in rapporto all'aspetto della sua attività che si considera, doveva essere già presente nel trattato di Porfirio *Sul sole*, di cui ritroviamo traccia in Macrobio, *Saturnalia* I 17-23. Cfr. I 19, 6: *Ratio naturalis exigit ut di caloris caelestis parentes magis nominibus quam re substantiaque divisi sint* (« una spiegazione naturale vuole che gli dei, da cui ha origine il calore celeste, si distinguano più per i nomi che per la loro reale essenza »). In questo concetto è possibile vedere (cfr. Hadot, *Porphyre* cit., p. 243) l'influsso della teologia stoica mediato attraverso il *de mundo* aristotelico (VII 401 a), in cui si dice che Dio riceve tanti nomi quanti sono gli effetti di cui risulta essere la causa.

12-3. ἔφαμεν ... τὰ τεμένη: cfr. 10, 5.

13-4. τὸν Ἀπόλλω ... τῶν λόγων: Giuliano allude al verso orfico Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀίδης, εἷς Ἥλιός ἐστι Σάραπις, su cui cfr. nota a 10, 9.

16. ἁπλότητα τῶν νοήσεων: i pensieri di Apollo sono detti semplici perché sono esenti da doppiezza. È probabile che qui Giuliano si rifaccia a Platone, *Crat.* 405 c (cfr. Thillet, in « Revue des Études Grecques » LXXVIII 1965, p. 450), dove si dice, con allusione alla sincerità del dio, τὸ ἀληθές τε καὶ τὸ ἁπλοῦν, « il semplice fa tutt'uno con il vero ». La stessa semplicità caratterizza il movimento del sole (cfr. 12, 18-9).

18-9. Διονύσου ... Ἡλίου: lo sforzo sincretistico di Giuliano arriva a conciliare le più contraddittorie divinità del pantheon greco, Apollo e Dioniso, per cui cfr. Macrobio, *Saturnalia* I 18, 7: *sed licet, illo prius adserto eundem esse Apollinem edoctoque postea ipsum esse Liberum patrem qui Apollo est, nulla ex his dubitatio sit Solem ac Liberum patrem eiusdem numinis habendum* (« Prima si è proceduto all'identificazione di Apollo con il Sole, poi si è dimostrato che il padre Li-

bero è identico a Apollo: quindi non vi è alcun dubbio che Apollo e il padre Libero sono la stessa divinità »). L'identificazione di Apollo con il Sole (Eschilo, *Supp.* 213 sgg.; Euripide, fr. 781 Nauck) è comune e risale alla tragedia: si tratta comunque di un'idea molto diffusa in età ellenistica, soprattutto per influenza stoica (cfr. Cicerone, *Nat. deor.* II 68 sgg.). Anche Servio (*in Bucolica* V 66), che cita come fonte il trattato sul sole di Porfirio, conosce un'identificazione simile: la triplice potenza di Apollo gli vale il nome di Sole presso gli dei celesti, quello di Libero sulla terra e quello di Apollo negli Inferi (cfr. Flamant, pp. 662-5). μεριστὴν δημιουργίαν: si deve intendere semplicemente che per Giuliano Dioniso, il dio lacerato dai Titani, è il creatore dell'uomo. Apollo era tradizionalmente contrapposto a Dioniso appunto in ragione della sua missione unificatrice: cfr. Plutarco, *de E Delphico* 393 bc.

23. Ἀπόλλων ... Μουσηγέτης: i pitagorici vedevano in Apollo Musageta colui che guida le Muse ripartite nelle nove sfere, il cui accordo dà origine alla loro armonia (cfr. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 179).

24-5. γεννᾷ ... τὸν Ἀσκληπιόν: Asclepio ha un ruolo importante nel *contra Galilaeos* (dove il suo ruolo sembra essere parallelo a quello di Cristo); cfr. p. 197 Neumann: ὁ γάρ τοι Ζεὺς ἐν τοῖς νοητοῖς ἐξ ἑαυτοῦ Ἀσκληπιὸν ἐγέννησεν, εἰς δὲ τὴν γῆν διὰ τῆς Ἡλίου γονίμου ζωῆς ἐξέφηνεν (« Zeus generò Asclepio da sé tra gli dei intelligibili e, grazie alla vita generatrice di Helios, lo rivelò alla terra »). Cfr. ancora *contra Galilaeos*, p. 206 Neumann: « Asclepio, il più grande dono di Zeus e di Helios, non solo cura i nostri corpi ma, insieme alle Muse, Apollo e Hermes Logios, educa anche le nostre anime ».

**23,** 2. ἂν ἐφίκοιτο πασῶν: Giuliano vuole mettere in evidenza la parzialità della sua indagine sulle potenze di Helios.

3-5. χωριστῆς ... δημιουργίας: cioè, di Dioniso.

12. ξὺν Ἀσκληπιῷ νοοῦσι: la difficoltà dell'esposizione rende necessarie queste pause per riprendere concetti già esposti. In questo caso Giuliano non fa che ripetere quanto detto appena prima.

**24,** 1. Τοσαῦτα: questo uso di τοσαῦτα è tale da generare qualche perplessità, dal momento che Giuliano vuole introdurre un nuovo sviluppo alla sua argomentazione; cfr. sull'uso, talvolta equivoco, dei dimostrativi in Giuliano, Boulenger, p. 119. προκοσμίων ... δυνάμεων: considerata l'azione di Helios nel mondo « ipercosmico » (κόσμος νοητός), Giuliano passa a esaminare la sua azione nel mondo « procosmico » (κόσμος νοερός).

3-4. ἔκγονος τἀγαθοῦ: cfr. 5, 18.

5. τοῖς νοεροῖς ... θεοῖς: il ragionamento di Giuliano sarà suffi-

cientemente chiaro se si tiene presente il presupposto da cui muove, cioè l'esistenza di tre mondi. Il rampollo, il τόκος, dell'"Ηλιος νοητός appare ἐν τῷ νοερῷ κάλλει ed è appunto l'"Ηλιος νοερός.

10. ἐν τῷ καλῷ: poiché Giuliano distingue tra bellezza intelligibile (τοῦ νοητοῦ κάλλους) e bellezza intelligente (ἐν τῷ νοερῷ κάλλει), è da presumere che qui si debba pensare alla bellezza del mondo sensibile, il cielo dove il Sole (cfr. r. 9: ἐν τῇ φύσει φαινομένης οὐσίας) genererà, avendo per modello l'"Ηλιος νοερός e, quindi, l'"Ηλιος νοητός (cfr. Mau, p. 67).

16. τόκον ἀγέννητον: Helios νοερός, « intelligente », è definito così perché Helios νοητός, « intelligibile », dà prova della sua forza generatrice in modo costante e immutabile, non occasionalmente: è detto ἀγέννητος proprio perché è generato nell'eternità.

16-7. ὁ θεὸς οὗτος: cioè, Helios νοητός.

21. τὸ νοεῖν ... παρέχει: Helios νοητός, grazie alla mediazione di Helios νοερός, conferisce al complesso degli dei intelligenti la capacità di capire e di essere capiti.

23. τοῖς κρείττοσι γένεσιν: queste stirpi superiori, che rappresentano gli elementi intermedi tra gli dei e gli uomini e che qui figurano in numero di quattro (ma sono sei in Giamblico, *de mysteriis* II 3-11), appaiono altrove nello stesso Giuliano in numero di tre (*in Hel. reg.* 36, 14-5; *in deor. Matr.* 8, 10-1). Nella gerarchia postulata da Giamblico il posto più alto è occupato dagli dei, il più basso dalle anime. Tra questi due estremi sono gli eroi, i più vicini agli dei, mentre i demoni servono il volere degli dei e ne rendono manifesta l'intima bontà. Questa classe intermedia di eroi e di demoni costituisce l'indissolubile vincolo connettivo tra gli dei e le anime, rendendo indivisibile la comunità dell'universo (cfr. Dillon, p. 49).

24. δαίμοσιν: Giuliano chiama i demoni (γένος θειότερον καὶ ἄμεινον, cioè « stirpe più divina e migliore » rispetto agli uomini: cfr. *Ep. Them.* 5, 15) anche « potenze parziali », τὰ μέρη τῶν δυνάμεων (*contra Galilaeos*, p. 204 Neumann). ἥρωσι: gli eroi non figurano negli *Oracoli caldei* e sorprendentemente, neppure nel *de diis* di Salustio (cfr. F. W. Crämer, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich « De Mysteriis »*, Meisenheim am Glan 1969, pp. 38-9).

24-5. ψυχαῖς ... μερισταῖς: le anime sono dette divise, nel senso che costituiscono una parte, sono « anime particolari » (cfr. Thillet, in « Revue des Études Grecques » LXXVIII 1965, p. 446).

25, 4-5. ὄμματα ... πιστότερα: la superiorità degli occhi sulle orecchie era un luogo comune nell'antichità a partire da Erodoto (I 8); cfr. G. Nenci, *Il motivo dell'autopsia nella storiografia greca*, « Studi classici e orientali » III 1955, pp. 15-46.

7. αἰτησάμενοι ... πειραθῶμεν: è la consueta formula di passag-

gio da un argomento all'altro dell'esposizione; ora Giuliano passa a trattare dell'azione di Helios sul mondo sensibile.

26, 2. φῶς ἐξ αἰῶνος: l'eterna luce celeste illumina, senza mai subire alcuna variazione, il mondo eterno.

5. χρονικῶς: « nel tempo », in contrapposizione quindi all'eternità di Helios.

9-11. τὸν Χαλκιδέα ... ἐμύησεν: il più alto elogio che Giuliano possa fare al suo maestro ideale Giamblico – che egli considera tale perché lo ha convertito alla sua eliolatria trascendente (cfr. Cumont, *Théologie solaire*, p. 457) – consiste nell'accostarlo al grande Platone, e nel considerarlo non inferiore a lui. Il debito di Giuliano nei suoi confronti è particolarmente evidente in questo discorso, dove il nome del filosofo è fatto tre volte, e in contesti assai significativi (34, 4-5; 44, 12: cfr. Nota introduttiva, p. 98). Se si tiene conto, dunque, della venerazione di cui godeva Giamblico presso il suo discepolo imperiale, non stupisce che nel *corpus* delle lettere di Giuliano siano anche entrate alcune epistole indirizzate a Giamblico da un retore pagano dell'età di Costantino, probabilmente di una certa importanza (cfr. J. Bidez, *Lettres* cit., p. 235; T. D. Barnes, *A Correspondent of Iamblichus*, « Greek, Roman and Byzantine Studies » XIX 1978, pp. 99-106). In realtà Giuliano nacque quando Giamblico doveva essere morto già da qualche anno (cfr. T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge Mass. 1981, p. 168).

11-2. γεννητῷ προσχρωμένους: come si è già detto, uno dei dogmi del neoplatonismo (cfr. nota a 5, 1) era quello dell'eternità del mondo. Tuttavia un luogo del *Timeo* platonico (37 c) creava difficoltà, perché vi si parlava dell'universo come « generato ». Dal commento di Proclo (*in Tim.* I, p. 376, 30 sgg. Diehl) apprendiamo che i neoplatonici non erano d'accordo sull'interpretazione di questo passo: Plutarco, Attico e molti altri considerano questa genesi come temporale; ma Plotino, Porfirio e Giamblico (oltre allo stesso Proclo), vogliono che Platone abbia creduto solo a una genesi causale, non a una genesi temporale del mondo: Platone dice che il mondo è generato perché ha una causa, ma non crede che sia nato nel tempo; al contrario gli attribuisce una durata infinita. Del resto Proclo distingue con cura questa durata infinita (ἀϊδιότης), che attribuisce all'universo, dall'eternità divina (αἰώνιον), che è fuori del tempo.

17-8. κλεινὸς ... Ἰάμβλιχος: ogni volta che il nome di Giamblico è nominato da Giuliano, lo accompagnano appellativi altisonanti: δαιμόνιος, θεῖος, θειότατος, κλεινὸς ἱεροφάντης, o, come in questo caso, κλεινὸς ἥρως. È probabile che il filosofo siriaco abbia pronunciato il *caveat* cui Giuliano allude qui proprio nella sua esegesi di *Timeo* 37 c (cfr. Dillon, p. 307 nota 33; M. Baltes, *Die Weltentstehung*

*des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Leiden 1976, soprattutto pp. 170-1).

22. τὸ μέσον οὐρανοῦ: Helios, scaturito da una causa eterna, ha generato ogni cosa nell'eternità, e occupa il centro del cielo per distribuire in modo uniforme i suoi benefici.

24-5. τὰς ἑπτὰ ... κυκλοφορίαν: come già si è visto (cfr. nota a 5, 14-5), i sette pianeti sono Kronos, Zeus, Ares, Helios, Afrodite, Hermes e Selene. È contato anche Helios benché sia lui a guidare gli altri. τὴν ὀγδόην: è la sfera delle stelle fisse che, per esempio, nei *Theologumena arithmeticae*, p. 56, 4 Ast, è definita come quella che abbraccia ogni cosa: ἡ περιέχουσα τὰ πάντα σφαῖρα ὀγδόη. ἐνάτην ... δημιουργίαν: cioè la terra.

29. συμφωνίαν: l'armonia, che regna nell'universo, ha in Helios il suo centro (cfr. nota a 5, 14-5), e i vari dei che lo popolano (cioè gli astri) hanno in lui il loro coordinatore.

31. κύκλων: si deve tener presente che κύκλος ha in Giuliano, oltre al significato di « astro », quello di « zona celeste », come in questo caso. Nelle tre zone del cielo, percorse dal sole, si debbono vedere l'equatore e i tropici; nelle bilance della Necessità, i poli.

34. 'Αξύνετον ... λέγω: Giuliano stesso sembra nutrire qualche dubbio sull'oscurità della sua esegesi. Sulle possibili altre interpretazioni di tipo astrologico, cfr. F. Boll, *Sphaira*, Leipzig 1903, p. 272.

36-8. Διόσκουροι ... ἑτερήμεροι: sono chiamati così da Omero, *Od.* XI 303-4. Cfr. A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, II Cambridge 1925, pp. 432-3. σοφώτατοι ... παραδεχόμενοι: questo tipo di polemica si spiega se si tiene presente l'importanza che Giuliano attribuiva all'esegesi dei miti (cfr. nota a 10, 16).

40-1. τί νοεῖ ... Διοσκούρων: cfr. Giovanni Lido, *de mensibus* IV 17: οἱ φιλόσοφοί φασιν Διοσκόρους εἶναι τὸ ὑπὸ γῆν καὶ ὑπὲρ γῆς ἡμισφαίριον· τελευτῶσι δὲ ἀμοιβαδὸν μυθικῶς οἱονεὶ ὑπὸ τοὺς ἀντίποδας ἐξ ἀμοιβῆς φερόμενοι (« i filosofi dicono che i Dioscuri sono i due emisferi, superiore e inferiore. Muoiono a turno secondo il mito, cioè vanno a turno agli antipodi »).

44. εἰρῆσθαι ... ἡμισφαίρια: cfr. Filone, *de decalogo* 12, 54: « i mitografi hanno diviso il cielo in due emisferi, uno al di sopra, l'altro al di sotto della terra e li hanno chiamati Dioscuri, aggiungendo questa storia meravigliosa secondo cui vivono un giorno su due. Infatti, poiché il cielo compie costantemente e senza interruzioni la sua rivoluzione, è necessario che ciascun emisfero prenda il posto dell'altro ». Secondo F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, pp. 570-1, poiché nella scuola di Filolao ai Dioscuri si consacravano i semicerchi, si comprende da dove sia nata la loro interpretazione come emisferi.

48. καινοτομεῖν: Giuliano non vuol dare l'impressione, con una esegesi troppo ardita, di « innovare » (cfr. 31, 8-9).

54. ἀντίσκιον ... γῆν: cioè, la zona equatoriale.

27, 2. πατὴρ Ὡρῶν: cfr. Macrobio, *Saturnalia* I 21, 13: *quattuor tempora, quibus annuus orbis impletur, horae vocantur* (« *horae* sono dette le quattro stagioni con cui si compie il ciclo dell'anno »).

3. τοὺς πόλους: cfr. Macrobio, *Saturnalia* I 17, 9: *circuitum mundi, quem Graeci* πόλον *appellant* (« il giro dell'universo, che in greco si chiama πόλος »).

4. διπλῆς ... οὐσίας: per il senso, cfr. Giamblico (fr. 76 Dillon): « Oceano è la causa motrice intermedia, divina, di cui partecipano le anime intermedie, gli esseri viventi e le attività intelligenti e gli elementi superiori, fuoco e aria ».

10. σιωπᾶσθαι κρεῖσσον: più che a una forma retorica di preterizione, si dovrà pensare al silenzio mistico.

28, 2-3. δίσκος ... ὑψηλότερος: questo sole ultramondano sembra identificabile con l'*Aion* caldaico, come era interpretato dai neoplatonici, i « mistici » ricordati sotto (cfr. Lewy, pp. 152-3 e nota 317). ἀνάστρου φέρεσθαι: l'ἄναστρος è la nona sfera postulata da Tolomeo sulla base di Ipparco, situata al di sopra della sfera delle stelle fisse, là dove ha sede il Motore primo aristotelico.

6. δόγματα ... ὑποθέσεις: in realtà la distinzione, se non la contrapposizione, che Giuliano sembra voler vedere tra verità misteriche e teorie astronomiche, nel suo sistema non ha ragione di essere, trovandovi entrambe il loro giusto posto: cfr. Lewy, p. 446.

9-10. πιστεύειν ... ἐκείνοις: perché interpreti di una rivelazione divina (cfr. Crämer, *Die chaldäischen Orakel* cit., pp. 16-7; Platone, *Tim.* 40 d: ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν ..., ἀλλὰ ... πιστευτέον, « è impossibile non credere ai figli degli dei, ma si deve credere loro »).

29, 2-3. οὐρανὸν ... θεωροῦντες: ancora un'allusione sprezzante ai cristiani che non sanno apprezzare le bellezze dell'universo. Claudio Mamertino (*Gratiarum actio* 23, 10), per celebrare il ripristino del paganesimo ordinato da Giuliano al suo arrivo a Costantinopoli nel dicembre 362, si esprime così: *suspicere iam in caelum licet et securis contemplari astra luminibus, qui paulo ante pronorum atque quadrupedum animantium ritu in humum visus trepidos figebamus* (« finalmente si può contemplare il cielo e gli astri con occhi sicuri, mentre fino a poco fa si era costretti a rivolgere con angoscia lo sguardo a terra alla stregua di animali »).

7. ἓξ ... τριάκοντα: anche in questo caso risulta decisiva l'in-

fluenza di Giamblico (cfr. W. und H. G. Gundel, *Astrologumena. Die Astrologische Literatur in der Antike*, Wiesbaden 1966, p. 286). Con zodiaco si intende una fascia della volta celeste, abbastanza larga per contenere tutte le orbite planetarie variamente inclinate sulla linea mediana o ellittica, la via del sole, a sua volta inclinata di quasi ventiquattro gradi sul piano dell'equatore. Il suo nome gli deriva dai nomi di animali (ζῴδια), riferiti alle varie costellazioni. L'associazione, o la sostituzione, di trentasei decani ai dodici segni dello zodiaco ha natura religiosa, tanto è vero che Tolemeo non vi fa la minima allusione. Esse sono legate al presupposto che queste trentasei divinità, ripartite regolarmente sul contorno della sfera, occupassero ciascuna un arco di dieci gradi (cfr. A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899, p. 124 sgg. e pp. 215-6).

12. Χαριδότης ... Διόνυσος: quanto ad altre attestazioni di un legame di Dioniso con le Grazie, ad Olimpia fu costruito un altare comune a Dioniso e alle Grazie da parte di Eracle; le donne dell'Elide invocavano Dioniso a venire insieme alle Grazie (cfr. Plutarco, *Quaestiones Graecae* 35).

**30,** 1. Ὧρον: cfr. Macrobio, *Saturnalia* I 21, 13: *apud eosdem* (scil. *Aegyptios*) *Apollo, qui est Sol, Horus vocatur.*

1-2. ὀνόματα ... προσήκοντα: cfr. Festugière, *Hermès* III, p. 161 sgg.; la polionimia, o la mirionimia, di un dio particolare o del dio supremo è un fatto consueto in età imperiale. È interessante la spiegazione comune, di matrice stoica, che ne danno Cornuto, Diogene Laerzio, Sesto Empirico e Giuliano: Dio ha tanti nomi (o forme o aspetti) quanti sono gli effetti della potenza che manifesta nel mondo: cfr. Mac Mullen, pp. 73-94.

**31,** 5. διαφέροντες τοῦ μύθου: anche in questo caso Giuliano si discosta dalla versione tradizionale del mito (cfr. *Or.* VII 230 a e *contra Galilaeos*, p. 206 Neumann). Cfr. Macrobio, *Saturnalia* I 17, 70: *Porphyrius testatur Minervam esse virtutem solis quae humanis mentibus prudentiam subministrat. Nam ideo haec dea Iovis capite prognata memoratur, id est de summa aetheris parte edita, unde origo solis est* (« Porfirio attesta che Minerva è la virtù del sole che dà prudenza alle menti umane. Proprio per questo, tale dea viene fatta nascere dalla testa di Giove, cioè dalla parte più alta dell'etere, da cui il sole trae origine »). Porfirio (*quaest. Hom. ad Iliad.* I p. 241, 8 Schrader; *ad Odyss.* p. 128, 5 Schrader) interpreta Atena come φρόνησις nei suoi commenti all'Iliade e all'Odissea.

8-9. καινοτομοῦμεν: ancora una volta Giuliano accenna al suo timore di « innovare » (cfr. nota a 26, 48).

10. Ἵκετο ... Προνοίην: la provenienza di questo verso è sconosciuta.

14. θεόληπτος ... ἀπεμαντεύσατο: Omero fonte suprema di saggezza e di verità, è equiparato a un oracolo (cfr. nota a 11, 2).

32, 2. ἁπλότητος τῶν νοήσεων: cfr. nota a 22, 16.

4-6. συνάπτειν ... ἕνωσιν: Giuliano torna ad insistere sul legame connettivo e unificante che esiste nell'universo; cfr. 12, 3.

10-1. Σελήνη ... τὴν ὕλην: Giuliano deriva questa teoria sulla funzione di Selene quale ordinatrice della materia (cfr. anche 40, 26 sgg.) da Giamblico (fr. 15 Dillon).

13-5. ἀγαθὰ ... κοινωνίαν: Atena ha in Proclo le stesse qualità che qui le attribuisce Giuliano (*in Tim.* I 168).

33, 2. Φοινίκων ... λόγιοι: per un altro elogio della sapienza dei Fenici, cfr. 7, 15 sgg.

3-4. σύγκρασις ... ἕνωσις: Proclo attribuisce ad Afrodite la capacità di connettere insieme e di unificare armonicamente gli opposti (*in Tim.* II 54): συνδετικὴν ἔχουσα δύναμιν καὶ συναρμοστικὴν τῶν διεστώτων.

4-5. Ἡλίου ... πλησιάζουσα: qui si tratta del pianeta Venere.

34, 3. ἱερὸν ... χωρίον: cfr. D. Sourdel, *Les cultes du Hauran*, Paris 1952, p. 75. In realtà il cristianesimo degli Edesseni irritava molto l'imperatore che si sarebbe addirittura rifiutato di entrare in città durante la sua marcia verso la Persia (Sozomeno, *Historia ecclesiastica* VI 1, 1; Teodoreto, *Historia ecclesiastica* III 26, 2; opposta è però la versione di Zosimo, III 12, 2) per odio verso i suoi abitanti che, da tempo, si erano convertiti in massa alla religione cristiana (cfr. H. J. W. Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa*, Leiden 1980, pp. 146-74).

3-4. Μόνιμον ... καὶ Ἄζιζον: sono identificati, nel culto di Mitra, con i due dadofori che accompagnano il dio: cfr. M. Schwartz, « Cautes and Cautopates, the Mithraic Torchbearers », in *Mithraic Studies* II, 1974, pp. 406-23. L'uso di raffigurare le divinità tra due paredri è frequente nei paesi semitici, secondo un costume liturgico che si collega alla concezione caldea che vuole gli dei raffigurati in triadi (cfr. Cumont, *Textes* I, p. 207). Azizos il « potente » e Monimos il « dolce » erano chiamati dai Greci *Phosphoros* e *Hesperos*, e furono assimilati a Hermes e a Ares.

4-5. Αἰνίττεσθαι ... Ἰάμβλιχος: fr. 5 Dillon. Cfr. Macrobio, *Saturnalia* I 19, 1: ***Martem eundem ac solem esse demonstrant***; I 19, 7: ***ut vero Mercurius sol probetur.*** Marte e Mercurio sono presentati come paredri del sole perché lo seguono nella sua corsa (cfr. Diels, *Doxographi Graeci*, p. 346).

35, 4-5. ὡς ἐν κεφαλαίῳ: Giuliano introduce le sue considerazioni

sul rapporto di Helios con le stirpi superiori e la sua azione sulla natura.

5-6. Οἶδα ... μνημονεύσας: cfr. 7, 1 sgg.

36, 3. τοῖς αἰσθητοῖς: cioè, i pianeti.

14-5. τριῶν ... γενῶν: cfr. 24, 23. Qui le « stirpi superiori » sono tre, non quattro. μερισταῖς ψυχαῖς: su queste anime « particolari », cfr. nota a 24, 24-5.

20-1. ἄνθρωπον ... 'Αριστοτέλης: la citazione da Aristotele, *Phys.* 194 b (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος) compare anche prima (cfr. 2, 8-9).

25. διττῷ τῆς ἀναθυμιάσεως: si tratta del vapore secco e del vapore umido; cfr. Aristotele, *Meteorol.* 357 b.

37, 2-3. ἔδωκεν ... ἀγαθά: inizia qui la terza parte del discorso, incentrata sui benefici che Helios elargisce all'umanità e sulla sua esaltazione come dio tutelare di Roma.

6-7. λεπτὸν ... ὄχημα: ὄχημα è usato nel senso di πνεῦμα, quale involucro della sostanza dell'anima. Ὄχημα e πνεῦμα sono usati come sinonimi in testi ermetici e neoplatonici; λεπτός è usato dai Caldei per designare la qualità pneumatica del « veicolo »: cfr. Lewy, p. 184 e nota 32. La discesa e l'ascesa solare dell'anima è la componente principale della teurgia di Giamblico: è probabile che Giuliano abbia presente qui un passo del suo *Commento agli Oracoli caldei*, in ventotto libri.

8. ὑμνείσθω: probabilmente negli *Oracoli.* I verbi usati in connessione con gli *Oracoli* sono παραδίδωμι, (ἀν)υμνέω, διδάσκω, μηνύω, δηλόω, ἐκδίδωμι, ἐκφαίνω (cfr. Lewy, p. 445).

9. πιστευέσθω: è il verbo normalmente riferito agli *Oracoli.* È significativo che la teoria esposta risulti essere un dogma cui non si può pervenire attraverso una dimostrazione logica. È un esempio della frattura, tipica del quarto secolo, tra discorso scientifico e rivelazione religiosa. Aristotele deve essere integrato da Platone e entrambi dagli *Oracoli.*

38, 1-2. σοφίας διδάσκαλον: cfr. Platone, *Tim.* 47 a: « L'osservazione del giorno e della notte, dei mesi e dei periodi annui, degli equinozi e dei solstizi, ha dato origine al numero e ci ha procurato la cognizione del tempo e l'indagine sulla natura dell'universo, grazie alla quale acquisimmo il principio della filosofia: nessun bene maggiore di questo né venne, né verrà mai al genere umano come dono elargito dagli dei ».

4. Φησί ... Πλάτων: Giuliano allude ancora a un passo del *Timeo* di Platone (39 bc), dove è analizzata la progressiva acquisizione dei concetti di giorno, mese e anno.

8. αὐτός πού φησιν: Platone, *Leg.* 653 cd: « gli dei, avendo compassione del genere umano, per sua natura sottoposto alle fatiche, destinarono le feste sacre a loro stessi come pause di riposo per gli uomini in contraccambio delle loro fatiche, dando come compagni le Muse, Apollo, loro guida, e Dioniso ».

39, 5. ὑπακοῦσαι Ῥωμαίοις: nella prospettiva di Giuliano, per cui « ellenismo » è la suprema sintesi dei valori culturali e religiosi dell'antichità, la conquista romana del mondo greco ha naturalmente un valore positivo: se grazie alla rivelazione di Apollo-Helios i Greci diedero vita a una splendida tradizione religiosa, filosofica e artistica, i Romani le fornirono il supporto della miglior organizzazione politica possibile (cfr. Athanassiadi, p. 137).

7-8. εὐπιστίαν ... Ἑλληνικὴν: se Greci e Romani sono due diverse espressioni di un'unica stirpe (cfr. Giuliano, *Caesares* 324 a), i Romani hanno avuto, agli occhi di Giuliano, il merito primario di preservare le tradizioni religiose greche.

13. πόλιν Ἑλληνίδα: Roma può dirsi così una città greca a tutti gli effetti.

14-5. σωτῆρα ... Ἀσκληπιόν: su Asclepio, antagonista pagano di Cristo, cfr. nota a 22, 24-5.

15-6. ἀρετὴν ... παντοίαν: se Helios ci ha donato salute fisica e salvezza spirituale attraverso Asclepio, ci ha elargito la virtù attraverso Atena e Afrodite.

40, 1. ἀρχηγὸς ... τῆς πόλεως: la πόλις, l'*urbs* per eccellenza, è naturalmente Roma di cui Helios è il fondatore e il nume tutelare.

1-2. Οἰκεῖ ... τὴν ἀκρόπολιν: Giuliano allude al famoso tempio di Giove sul Campidoglio. In realtà, le tre celle del tempio erano dedicate a Giove, Minerva e Giunone; tuttavia Giuliano ignora Giunone perché desidera introdurre Afrodite in connessione con Enea.

3-4. Ἀπόλλων ... Παλλαντίῳ: si deve trattare appunto di quel tempio di Apollo sul Palatino che prese fuoco la notte del 19 marzo 363 quando Giuliano era già in marcia verso la Persia (cfr. Ammiano, XXIII 3, 3). Ἥλιος αὐτὸς: si tratta del famoso tempio fatto costruire da Aureliano, probabilmente nel *Campus Agrippae*, nella *septima regio* di Roma (cfr. Halsberghe, p. 143 nota 1) e dedicato al *Sol invictus*, la divinità che sotto questo imperatore deteneva il primato nel pantheon romano.

6. Ῥωμυλίδαι ... Αἰνεάδαι: Giuliano vuole dimostrare come a Helios si debba far risalire la discendenza di Romolo e di Enea attraverso, rispettivamente, Ares e Afrodite, nello sforzo di acquisire, al comune patrimonio religioso ellenico, anche la più caratteristica leggenda nazionale romana.

12-4. Ἄρης ... προειπών: cfr. 34, 4 sgg.

16. λυκάβαντα ... χρόνον: cfr. Macrobio, *Saturnalia* I 17, 39: *Neque minus Romani, ut pleraque alia ex Graeco, ita et lucem videntur a* λύκῃ *figurasse. Annum quoque vetustissimi Graecorum* λυκάβαντα *appellabant* τὸν ὑπὸ τοῦ λύκου, *id est sole*, βαινόμενον καὶ μετρούμενον (« pure i Romani, che derivarono dal greco molti altri termini, coniarono "luce" sul greco λύκη. I Greci antichissimi chiamavano l'anno λυκάβας, cioè quello che è percorso e misurato dal λύκος, vale a dire dal sole »).

16-7. ὀνομάζει ... Ὅμηρος: cfr. *Od.* XIV 161 e XIX 306.

19. Ὀρχηθμῷ ... κέλευθα: è un verso tratto probabilmente da qualche inno delfico.

24. τῇ Σιλβίᾳ ... φερούσῃ: secondo la leggenda, Silvia avrebbe dato alla luce due gemelli, Romolo e Remo.

25. τοῦ θεοῦ Κυρίνου: Quirino è il nome di Romolo dopo la sua apoteosi (cfr. Giuliano, *Caesares* 307 b).

29. πυρὶ κεραυνίῳ: cfr., p. es., Livio, I 16; Plutarco, *Rom.* 21.

30. τῶν περιγείων δημιουργὸς: la luna; cfr. nota a 32, 10-11.

**41**, 2. Νουμᾶ ... βασιλέως: Numa era uno dei simboli cui facevano riferimento i senatori romani tardoantichi impegnati nella strenua difesa del tradizionalismo pagano (cfr. Ruggini, p. 245, che cita un caso particolarmente emblematico di cui abbiamo notizia da Simmaco, *Ep.* II 36, del 385). Numa è l'unico romano di tutta l'età regia e repubblicana che sia ricordato da Dione di Prusa (*Or.* XXV 6 e 8; XLIX 6; LVI 4 e LXXX 3). La spiegazione del suo apprezzamento va ricercata nella tradizione che ne faceva un adepto del pitagorismo. La *Vita di Numa* di Plutarco – alla quale Giuliano attinge – è una celebrazione del re-filosofo (cfr. P. Desideri, *Dione di Prusa*, Firenze 1978, pp. 325-6).

3. παρθένοι ... ἱεραὶ: la tradizione, oltre che a Numa (Plutarco, *Numa* 9, 10-2), attribuiva l'istituzione del collegio delle Vestali anche a Romolo (Dionigi d'Alicarnasso, II 65, 1; Plutarco, *Rom.* 22, 1).

7-9. μῆνες ... μετροῦμεν: quanto Giuliano dice qui a proposito di Numa e del calendario da lui introdotto è inesatto. Il calendario di Numa, infatti, pur basandosi su un anno lunare di dodici mesi di 355 giorni, contava solo dieci mesi, iniziando con il mese di marzo (di qui la necessità di inserire due mesi intercalari a febbraio). Solo a partire dal 153 a. C. l'anno iniziò con il 1 gennaio. In età cesariana la confusione del calendario era tanto grave che, quando il dittatore, nel 46 a. C., si decise ad abolire la cronologia in uso per adottare l'anno solare, fu necessario, per riportare i mesi alle loro stagioni, intercalare novanta giorni. L'anno solare di 365 giorni ebbe decorrenza dal 1 gennaio del 45 a. C. (cfr. E. Bickermann, *La cronologia nel mondo antico*, trad. it. Firenze 1975, pp. 37-48). καὶ

Αἰγύπτιοι: sul calendario egiziano, cfr. Bickermann, *La cronologia* cit., p. 33. In verità gli Egiziani avevano, oltre un calendario solare di 365 giorni, un calendario religioso lunare. L'osservazione di Giuliano è pertinente. Là dove c'era un calendario luni-solare non potevano aver luogo feste del Sole a causa delle oscillazioni di quest'anno rispetto all'anno solare.

10. Μίθραν τιμῶμεν: è l'unico caso (cfr. *Caesares* 336 c) in cui Giuliano fa esplicitamente il nome di Mitra in questo discorso, che pure risente tanto della religione mitraica; certo, non si può considerare banale e casuale questa identificazione di Helios demiurgo e mediatore con Mitra; diversamente, Turcan, p. 123.

11. ἐρῶ νεώτερα: il nuovo in campo religioso è sempre cattivo o, comunque, meno buono dell'antico (Mac Mullen, pp. 2-4): infatti i giochi quadriennali in onore del *Sol invictus* furono istituiti a Roma da Aureliano nel 274 d. C. (cfr. Halsberghe, p. 144).

42, 1-2. ἐνιαυσίου ... ποιούμενος: nella grande diversità dei calendari antichi, tra le varie stagioni in cui si faceva iniziare l'anno, la scelta più frequente ricadeva sul solstizio d'estate.

8-9. θέρους ... ὥραν: l'inizio dell'anno era fissato al solstizio d'estate, p. es., in Attica.

19. θεῖοι καὶ περιττοὶ: cfr. Macrobio, *Saturnalia* I 13, 1: *Numa, quantum sub caelo rudi et saeculo adhuc impolito solo ingenio magistro comprehendere potuit, vel quia Graecorum observatione forsan instructus est ...* (« Numa, per quanto poté capire con la sola guida del proprio ingegno in un paese rozzo e fra gente ancora incolta, o forse informato dagli studi dei Greci ... »).

20. ἐν τῇ παρούσῃ: come si è visto (cfr. Nota introduttiva, p. 97), l'occasione per questo discorso è stata fornita a Giuliano dalla ricorrenza delle feste celebrate a Roma in onore del Sole il 25 dicembre.

22. ἀφεὶς ... τὰ ἔσχατα: cioè dopo il solstizio d'inverno.

27. ἡμέραν ... τρέπεται: il 22 dicembre.

31. Ἵππαρχος ... Πτολεμαῖος: Ipparco è il grande astronomo nato a Nicea, in Bitinia intorno al 190 a. C. Sostenitore del sistema geocentrico, sembra esser stato il primo ad aver fatto nella sua opera un uso sistematico della trigonometria. Claudio Tolemeo è il celebre astronomo alessandrino vissuto nel secondo secolo d. C.

35. Κρόνου μῆνα: il mese di dicembre era dedicato a Saturno.

36. Ἡλίῳ ... ἀνικήτῳ: il 25 dicembre; cfr. H. Usener, *Sol Invictus*, in « Rheinisches Museum » LX 1905, pp. 466-91. Nella denominazione *invictus* si esprime l'onnipotenza attribuita al dio solare in stretta connessione con la rappresentazione, in forme di sempre più accentuato assolutismo, dell'imperatore romano. *Invictus* era entrato a fare parte permanente della titolatura imperiale a partire da Commodo.

37. σκυθρωπῶν ... ἀναγκαίων: la prospettiva di Giuliano, nel giudicare i giochi gladiatori « tristi ma necessari », collegati arbitrariamente al culto di Saturno, si esprime in una prospettiva magico-religiosa. In realtà i *munera* gladiatori si erano già completamente « laicizzati » all'inizio dell'impero: cfr. G. Ville, *Les jeux des gladiateurs dans l'Empire chrétien*, in « Mélanges de l'École Française de Rome » XII 1960, pp. 273-335.

43, 1. δοῖεν ... ὑμνῆσαι: la perorazione finale contiene, in forma sintetica, i temi fondamentali sviluppati nel discorso.

14. τοῦ κυκλικοῦ σώματος: l'etere.

18-9. δοίη ... ἀιδιότητα: è ribadito il concetto secondo cui Helios è dio tutelare di Roma.

20. εὖ πρᾶξαι: Giuliano chiede agli dei di aver successo nella sua duplice veste di imperatore e di gran sacerdote del paganesimo.

44, 1. φίλε Σαλούστιε: cfr. Nota introduttiva, p. 38 nota 1.

1-2. τριπλῆν ... δημιουργίαν: la triplice demiurgia è quella che avviene nei tre mondi, sensibile, intelligente e intelligibile. ἐν τρισὶ ... νυξὶν: la rapidità nella stesura delle proprie opere era un luogo comune per i neoplatonici (cfr. *in deor. Matr.* nota a 19, 1-2).

4. τὰ Κρόνια: si tratta dell'operetta satirica, comunemente designata con il nome di *Cesari*, ma il cui titolo originale era Συμπόσιον ἢ Κρόνια, *Il banchetto o i Saturnali*, composta appunto in occasione di questa festa a Antiochia, tra il 15 e il 17 dicembre del 362.

7-9. Ἰαμβλίχου ... σοφίας: la conclusione del discorso offre a Giuliano lo spunto per ribadire il suo debito di gratitudine nei confronti di Giamblico (cfr. nota a 26, 9-11; per il problema della dipendenza di Giuliano da Giamblico cfr. R. E. Witt, « Iamblichus as a Forerunner of Julian », Vandoeuvres-Genève 1975, pp. 35-61 (« Entretiens de la Fondation Hardt » XXI).

10-1. ἰδίᾳ ... ἀξίους: gli iniziati ai misteri di Mitra.

12. θεραπεύσωμεν ... Ἰάμβλιχον: Giamblico è il primo neoplatonico che i posteri abbiano designato convenzionalmente come θεῖος, contrapponendolo a Porfirio, considerato soltanto un dotto; cfr. G. Fowden, *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, in « Journal of Hellenic Studies » CII 1982, p. 36.

15. καινοτομήσειεν: ancora un'espressione di ritrosia di fronte all'innovare in materia religiosa (cfr. 26, 48; 31, 8-9; cfr. *Ep.* 89 a, 453 b - 453 c).

23. Κὰδ δύναμιν ...: la citazione è da Esiodo, *Op.* 336.

25-7. Εὔχομαι ... Ἥλιον: il discorso si chiude, come quello *Alla Madre degli dei*, con una preghiera al dio.

# MISOPOGON

1, 1. Ἀνακρέοντι ... χαρίεντα: Anacreonte era un poeta altamente apprezzato da Giuliano che ne cita un verso più avanti (38, 18).

4-6. μοχθεῖν ... λοιδορίᾳ: l'allusione si riferisce alle poesie di Alceo contro Pittaco e a quelle di Archiloco contro Licambe. Archiloco è ricordato spesso da Giuliano (cfr. *Or.* VII 207 b e 227 a, a proposito dell'utilizzazione dei miti per rendere più gradevole la poesia), che lo giudica peraltro un poeta immorale, come Ipponatte, al punto da sconsigliarne la lettura ai sacerdoti pagani (*Ep.* 89 b, 300 cd).

7. ἀπαγορεύει ... ὁ νόμος: Giuliano sottolinea il suo rispetto per la legge che proibiva la satira personale, ponendosi pertanto alla pari di un qualsiasi cittadino. Questo tema della soggezione dell'imperatore alla legge, svolto in termini di alta idealità nella *Lettera a Temistio*, è uno dei motivi di contrapposizione con gli Antiocheni, che si caratterizzano per la loro licenziosità.

10-1. ἐπικρατῶν ... τρόπος: sono note, in proposito, le lamentele di Libanio per la preferenza che il governo imperiale accordava agli studi di stenografia, latino e diritto rispetto a quelli retorici. Poiché capitava che alcuni stenografi potessero essere nominati alle più alte cariche dello stato (cfr. *Or.* LXII 8-10, 51), era logico che i genitori preferissero mandare i loro figli a studiare queste discipline. In tal modo i maestri di stenografia erano ricchi e quelli di retorica poveri. Uno dei motivi propagandistici di Giuliano consisteva appunto nella sua volontà di dar nuova vita e prestigio agli studi letterari. Cfr. Mamertino, *Gratiarum actio* 23, 4, e Libanio, *Or.* XVIII 158, che contrappone i funzionari nominati da Giuliano, dotati di buona formazione retorica, a quelli illetterati nominati da Costanzo (cfr. Liebeschuetz, p. 242 sgg.).

14. Ἐθεασάμην ... βαρβάρους: Giuliano allude alle campagne militari condotte contro le popolazioni germaniche negli anni in cui fu Cesare in Gallia. Nell'*ad senatum populumque Atheniensium* (280 c)

ricorda con orgoglio come per tre volte avesse attraversato il Reno riportando grandi successi (nel 357, 358 e 359).

14-5. ἄγρια μέλη: Giuliano anticipa qui l'identità tra sé e i barbari (i Germani in questo caso, i Celti più avanti), uno dei motivi polemici nei confronti degli Antiocheni. La parola chiave è ἄγρια. Ἀγριώτερος Giuliano si definisce rispetto a Catone, e soprattutto l'ἀγροικία, la « rusticità », è una delle caratteristiche che attribuisce a sé come ai Celti. Proprio la sua natura rozza lo rende incompatibile con i modi raffinati degli Antiocheni.

19-20. ὁ Ἰσμηνίας: celebre flautista tebano ricordato da Plutarco (*Dem.* I 6) le cui parole erano divenute proverbiali. Plutarco è una delle fonti più importanti di Giuliano, sia per le biografie dei vari personaggi sia per la storia romana in genere (cfr. C. Lacombrade, *L'Empereur Julien et la tradition romaine*, in « Pallas » IX 1960, pp. 155-64).

**2,** 6-7. ψέγειν ... προσώπου: Giuliano inizia la propria requisitoria contro sé stesso, partendo dal suo aspetto fisico. Ammiano accenna alle occasioni di scherno che esso dava agli Antiocheni (XXII 14, 3: *Ridebatur enim ut Cercops, homo brevis, humeros extentans angustos et barbam prae se ferens hircinam, grandiaque incedens* ..., « lo deridevano infatti chiamandolo Cercope, cioè uomo di piccola statura che cerca di allargare le spalle strette, fa sfoggio di barba caprina e incede a gran passi ... »). Nel complesso, dallo storico si ricava l'immagine di un uomo di media corporatura, solida ed equilibrata, con spalle robuste, un collo forte e un po' inclinato, capelli lisci, gli occhi ardenti e mobili, la bocca un po' grande, il labbro inferiore sporgente, la barba irsuta e a punta (cfr. J. Fontaine, « Le Julien d'Ammien Marcellin », in *L'Empereur Julien*, pp. 31-65). Il ritratto, che di Giuliano ci ha lasciato il suo grande antagonista Gregorio di Nazianzo (*Or.* V 23), riferito agli anni in cui si trovarono ad essere compagni di studio ad Atene, è quello di un giovinetto nevrotico il cui volto pallido e contratto e le cui maniere convulse lasciavano presagire quale uomo si sarebbe rivelato (cfr. J. Bernardi, « Les invectives contre Julien de Grégoire de Nazianze », in *L'Empereur Julien*, pp. 89-98; e cfr. Fontaine, Introduzione, p. XVIII). Purtroppo scarsi e controversi sono i riscontri che abbiamo nell'iconografia (cfr. P. Lévêque, *Observations sur l'iconographie de Julien l'Apostat d'après une tête inédite de Thasos*, in « Fondation Eugène Piot » LI 1960, pp. 105-28), anche perché i ritratti noti, attribuibili a Giuliano, divergono sensibilmente l'uno dall'altro: cfr. L. Cohen, « Sur l'iconographie de Julien », in *L'Empereur Julien*, pp. 213-27.

**3,** 3. προστέθεικα ... πώγωνα: la barba risulta bene dalle monete. Mentre i primi conii giulianei, che risalgono all'epoca della sua ele-

vazione alla dignità di Cesare, lo raffigurano imberbe, con tratti idealizzati che lo avvicinano a quelli di Costantino, le monete coniate al momento della sua ascesa al trono si riconoscono appunto perché il volto comincia ad apparire barbuto. Ma, se nelle prime la barba risulta piuttosto curata e l'espressione composta, nelle ultime la barba si fa incolta e lo sguardo ardente per cui l'effigie del sovrano appare con connotazioni ascetiche più consone a quelle di un filosofo che a quelle di un imperatore: cfr. A. Marcone, *Il conflitto fra l'imperatore Giuliano e gli Antiocheni*, in « Atene e Roma » XXVI 1981, pp. 142-52.

9. φιλεῖσθαι ... ἀλγῶ: Giuliano accenna alla sua indifferenza per i piaceri sessuali, che è concordemente attestata da più fonti (Ammiano, XXV 4, 2; Libanio, *Or.* XVIII 179; Mamertino, *Gratiarum actio* 13, 3) e che costituisce un'ulteriore ragione di contrapposizione rispetto agli Antiocheni, la cui licenziosità ci è nota anche per le severe censure di Giovanni Crisostomo; cfr. per la documentazione G. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo*, Roma 1975.

13. Δάφνιν ποιήματα: Giuliano riprende un verso di Teocrito (12, 32), nominato, secondo la consuetudine retorica tardoellenistica, con una perifrasi (*Or.* VII 236 c e *Ep.* 96, 374 cd).

18-9. ἐξὸν ... ποιεῖν: è celebre l'episodio dell'allontanamento dei barbieri da corte ordinato da Giuliano, noto attraverso un aneddoto raccontato da Ammiano, XXII 4, 9-10. L'imperatore si irritò perché si era presentato al suo cospetto un barbiere vestito in modo troppo lussuoso. Così era venuto a sapere che percepiva uno stipendio superiore al giusto.

28. δακτύλους ... μέλανας: come racconta Ammiano (cfr. XVI 5, 4), Giuliano passava buona parte della notte a studiare; dedicava infatti un terzo delle ore notturne al riposo, un altro terzo al disbrigo degli affari di stato e il resto alle attività letterarie.

34. ἀκροχορδῶν ... Τίμωνι: tutti i codici hanno Κίμωνι. La difficoltà di questa lezione è rappresentata dal fatto che non risulta da nessuna fonte che Cimone, il noto personaggio ateniese del quinto secolo a. C., avesse un difetto fisico come quello descritto da Giuliano. In tal modo si spiega la correzione di Naber, accolta anche dal Lacombrade, in Κικέρωνι. Per difendere la lezione dei codici, si deve pensare che Giuliano si riferisca a qualche contemporaneo noto agli Antiocheni. Particolarmente felice, anche dal punto di vista paleografico, sembra la proposta di Norman, in « Classical Review » XXXI 1981, pp. 190-4: Τίμωνι, poiché si tratta di un contesto letterario e non storico, in cui il discorso verte sulla sgradevolezza e la misantropia. Timone era il misantropo per antonomasia ed il protagonista di un dialogo di Luciano: cfr. W. Schmid, *Menanders Dyskolos und die Timonlegende*, in « Rheinisches Museum » CI 1959, pp. 161-82.

4, 2. Εἴργω τῶν θεάτρων: l'avversione di Giuliano per il teatro doveva riuscire particolarmente sgradita agli Antiocheni, tanto amanti di feste (assolutamente sfrenate dovevano essere quelle di capodanno: cfr. Liebeschuetz, pp. 228-30), e presso i quali attori e ballerini erano molto popolari. Gli spettacoli teatrali erano costituiti soprattutto da esibizioni di mimi e pantomimi. Giuliano ne aveva sconsigliato la vista ai sacerdoti ed aveva espresso la speranza di poterli riportare all'antica purezza (*Ep.* 89 b, 304 b). Anche Libanio attaccava ballerini e attori come fonte di immoralità e di pubblica molestia (*Or.* XXVI 25-6; XLI 6-9).

3-4. ἀβελτηρίας ... ἀναισθησίας: Giuliano completa il proprio ritratto morale negativo. Oltre alla δυσκολία (« intrattabilità »), all'ἀγροικία (« rusticità ») e alla μικροπρέπεια (« grettezza »), si attribuisce ora l'ἀβελτηρία e l'ἀναισθησία, cioè la scempiaggine e l'insensibilità. τὴν θυμέλην: propriamente l'altare di Dioniso che si trovava nell'orchestra del teatro.

11. ἥβης ... φρενῶν: il verso di Cratino (*Comicorum Graecorum Fragmenta* I, p. 33 ed. Kock) è citato per ironizzare sul rimpianto che gli Antiocheni nutrivano per Costanzo, il quale negli ultimi anni di regno aveva risieduto nella città siriaca, scelta come quartier generale per le sue operazioni contro la Persia.

5, 5-6. ἀνεψιὸς ... ὁμοπάτριος: si tratta rispettivamente dell'imperatore Costanzo, del *comes Orientis* Giulio Giuliano (*PLRE*, *Constantius* 8, p. 226), che in tale veste aveva accolto Giuliano a Antiochia ed era morto da poco (cfr. 37, 33 sgg.), e del Cesare Gallo. Gallo, come Giuliano, era figlio di Giulio Costanzo, ma sua madre era Galla, non Basilina.

6-7. Ἓξ ... δρόμους: Libanio (*Or.* XVI 41) sembra far proprie le critiche di Giuliano, proponendo di chiudere il teatro per un po' di tempo, di ridurre l'eccessiva illuminazione e le corse dei cavalli da sedici a sei.

6, 1. τὰ ... ἔξω: si chiude così la parte del *Misopogon* in cui Giuliano ironizza sui difetti del suo aspetto fisico. Ora il discorso verterà sulle sue abitudini austere. In particolare, la parsimonia nell'alimentazione è testimoniata da Ammiano, XVI 5, 1; XXV 4, 4; Libanio, *Or.* XVIII 175; esaltata da Mamertino, *Gratiarum actio* 11, 3, 4, che sottolinea come Giuliano si accontentasse spesso di mangiare in piedi le stesse razioni dei soldati.

6. ἀνόητος ἀπάτη: con ἀπάτη, « inganno », Giuliano allude alla propria radicale scelta di vita, che sembra agli Antiocheni dovuta ad un'ingannevole illusione.

9. καῖσαρ ἐγενόμην: Giuliano era stato nominato Cesare da Co-

stanzo il 6 novembre 355 (cfr. Ammiano, XV 9, 17), quando partì da Milano per assumere il governo delle Gallie.

7, 1. χειμάζων ... Λουτεκίαν: Giuliano scelse Lutezia come proprio quartier generale nel 358; gli imperatori, che prima di lui avevano risieduto in Gallia, si erano stabiliti a Treviri, a Vienne o a Arles. La scelse probabilmente perché cercava una città che si trovasse in una posizione sufficientemente centrale da permettergli il governo delle Gallie e della Britannia senza allontanarlo troppo dal Reno (cfr. Bidez, p. 164).

3. νῆσος ... ποταμῷ: la descrizione di Giuliano è la prima della nascente città di Parigi (cfr. P. M. Duval, *Paris antique des origines au troisième siècle*, Paris, 1961, pp. 280-1). Le acque della Senna erano utilizzate da tempo come via di trasporto (cfr. Strabone, IV 1, 14). Giuliano calcola la distanza della città dalla costa in circa centocinquanta chilometri.

16. ἄμπελος ἀγαθή: questa descrizione, particolarmente felice e sentita, di Lutezia e della sua regione concorda con il gusto di Giuliano per la campagna: nell'*Ep.* 46, a Evagrio, ricordava di aver coltivato di persona un suo terreno in Asia Minore.

31-2. ἐβουλόμην ... ἀνέχεσθαι: Giuliano, con questo aneddoto, vuole mettere in rilievo come ciò che per lui è normale espressione di autocontrollo e di severa autodisciplina, per gli Antiocheni non sia che una forma perversa di inumanità al limite del masochismo.

**8**, 2. Δύσκολον: Giuliano ricorre frequentemente, in questo contesto autosatirico, ad esempi tratti dalla commedia. Il Misantropo di Menandro può dunque ben accostarsi a Timone di Atene (cfr. nota a 3, 34).

3-4. ἀγροικία ... πολυάνθρωπος: Giuliano contrappone la rusticità dei Celti al lusso di Antiochia. La città siriaca era molto popolosa e i suoi abitanti in continuo aumento. Era inferiore per grandezza solo a Roma e a Costantinopoli, e molto vicina per importanza ad Alessandria (cfr. Liebeschuetz, pp. 92-6).

8-9. νόμων ὑπερορᾶτε: ricompare uno dei più forti motivi della polemica di Giuliano, l'imperatore che si sottopone alla legge, contro gli Antiocheni che se ne fanno beffe.

14. τῆς βοῆς: il teatro, più del circo, in cui agivano *claques* organizzate, era sede privilegiata di manifestazioni popolari. Le manifestazioni, che avvenivano in teatro ad Antiochia, ci sono note soprattutto da Libanio. Cfr., per esempio, il tema di *Or.* XLI: i governatori non dovrebbero ritenere i tumulti che avvengono a teatro opinione della città: in essi infatti entrano in gioco solo gli attori, i ballerini e la loro *claque*, non più di quattrocento persone in tutto (cfr. Liebeschuetz, pp 278-80). οἱ ... ἐν τέλει: si tratta di

un'espressione tecnica, che nel quarto secolo designava i buleuti, o curiali, cioè i membri del senato cittadino, incaricati dell'amministrazione e dell'esecuzione delle liturgie, cioè delle opere di pubblica utilità che, di regola, ricadevano sui cittadini più abbienti.

15. γνωριμώτεροι ... πᾶσιν: se l'organizzazione dei giochi era un'occasione per guadagnare fama e prestigio presso i concittadini, il loro costo era divenuto progressivamente insostenibile per i magistrati che di volta in volta se ne dovevano occupare (cfr. Petit, pp. 123-44; un interessante confronto con la situazione romana è offerto dall'ottava *relatio* di Simmaco, che riguarda appunto le spese per i giochi: cfr. D. Vera, *Commento storico alle « Relationes » di Quinto Aurelio Simmaco*, Pisa 1981, pp. 74-82).

16-7. Σόλων ... Κροῖσον: l'incontro tra Solone e Creso e la loro discussione sulla vera felicità – che per il legislatore ateniese consisteva nel vivere bene e nel morire bene, mentre per il re di Lidia nelle ricchezze – è presente assai spesso nella letteratura antica (cfr. Erodoto, I 30 sgg.; Plutarco, *Sol.* 27, 1-9).

21. Εἵματα ...: il paragone con i Feaci (*Od.* VIII 249) è la prima delle nove citazioni omeriche presenti nel *Misopogon.*

9, 1-2. « Τὴν ... ὑπέλαβε;: compare per la prima volta l'ipotetico antiocheno che, nel *Misopogon*, svolge la funzione dell'interlocutore fittizio, secondo una caratteristica tipica della diatriba cinica. A questo personaggio si attribuiva la funzione di svolgere le obiezioni che risalivano, in qualche modo, alla *communis opinio* della massa, alla tesi sostenuta dal protagonista che replicava in forma concisa e drastica (cfr. W. Capelle, *Diatribe*, in *RAC* III 1957, col. 992).

6. σωφροσύνῃ ... νομίζεις: nel discorso pronunciato dall'ipotetico antiocheno il gioco dell'ironia poggia sull'equivocità di alcuni termini e sulle loro ambiguità semantiche. La σωφροσύνη rappresenta la sintesi delle virtù di Giuliano, sia nella sua irreprensibile condotta di vita in privato, sia come presupposto dell'alta ispirazione etica delle sue azioni politiche. Σωφροσύνη ha una vasta gamma di significati come nella *Vita di Pitagora* di Giamblico: dominio degli appetiti sessuali, moderazione nei bisogni, obbedienza alla legge, capacità militari, prudenza politica, ecc. Data la familiarità di Giuliano con la letteratura greca classica, sono varie le influenze che concorrono a formare il suo concetto di σωφροσύνη (cfr. H. Nort, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, New York 1966, pp. 249-52).

9. θεοῖς ... δουλεύειν: quanto per Giuliano è virtù e ideale di vita, per gli Antiocheni è ragione di beffe. Così la δουλεία, la schiavitù nei confronti degli dei e delle leggi, rappresenta per l'imperatore un valore supremo, mentre gli abitanti della città siriaca fanno dell'ἐλευθερία e della παρρησία – intese nel senso negativo di liber-

tà sfrenata di comportamento e di parola, sottratta a ogni norma etica e giuridica – la ragione della loro esistenza. Sul rapporto intimo che intercorre per Giuliano tra le leggi e gli dei, per cui osservare scrupolosamente le prime equivale a onorare i secondi, visto che è da loro che sono scaturite, oltre ad alcuni passi significativi della *Lettera a Temistio*, si tenga presente quanto scrive nell'*Ep.* 89 a al gran sacerdote Teodoro (453 bc): « penso che ci si debba attenere alle leggi ricevute originariamente dai nostri padri e che sono, evidentemente, un dono degli dei. Esse non sarebbero così buone se fossero un semplice prodotto degli uomini. Ma poiché si è giunti a trascurare e ad alterare queste leggi per farsi dominare dalle ricchezze e dal lusso, penso che si debba agire come se si dovesse rifare tutto da capo ».

11-3. προνοεῖν ... ἀδικήσωνται: è anticipato uno dei temi svolti nella parte finale dell'operetta, quello della tutela che Giuliano cercò di esercitare a favore dei poveri contro i soprusi dei potenti (cfr. 26, 1 sgg.).

22-3. ἀπόλωλας ... ἀπολλύεις: questo concetto di « perdita », di « rovina completa », alla quale Giuliano andrebbe incontro, deve avere come referente il concetto di « salvezza », in senso mistico, che Giuliano voleva perseguire e che ritorna più volte nei suoi scritti (cfr. *Ep. Them.* 5, 34 sgg.).

10, 1-2. Δεσπότης ... ἀκούων: Giuliano dovette rinunciare formalmente al titolo di *dominus* (cfr. Mamertino, *Gratiarum actio* 13, 3: il panegirico di Mamertino è un'esaltazione degli atti « antidispotici » di Giuliano, del suo rispetto verso i senatori e della sua *civilitas*: cfr. A. Wallace-Hadrill, *Civilis Princeps: Between Citizen and King*, in « Journal of Roman Studies » LXXII 1982, pp. 32-48). Il titolo compare comunque sulle sue monete. Secondo Libanio, Giuliano disdegnava gli attributi formali del potere; non gradiva indossare la porpora e avrebbe volentieri rinunciato al diadema, se non ne fosse stato impedito dalla divinità (*Or.* XVIII 191-2).

9. δικαστηρίῳ μετριάζειν: Libanio (*Or.* XVIII 183) esalta Giuliano perché sapeva confutare i raggiri degli avvocati e cogliere rapidamente il nocciolo delle questioni. Il suo grande merito consisteva nel non schierarsi mai a favore dell'uno o dell'altro in ragione della loro condizione sociale, ma sempre secondo giustizia.

13. μῆνα ἕβδομον: questa affermazione è decisiva per datare con precisione la redazione del *Misopogon* nella seconda metà del febbraio 363: Giuliano era infatti arrivato a Antiochia sette mesi prima, il 18 o 19 luglio del 362.

14. τοὺς τάφους: l'allusione ai cristiani è particolarmente sferzante. L'immagine delle chiese come sepolcri (nel linguaggio polemico di Giuliano sono indicati così i luoghi di culto dei martiri,

a loro volta designati come cadaveri) ricorre anche altrove (cfr. *Or.* VII 228 c).

17-8. τὰ Περσῶν βέλη: benché il *Misopogon* sia stato scritto subito prima della partenza di Giuliano per la campagna contro la Persia, partenza avvenuta il 5 marzo, l'unico accenno alla campagna nell'operetta è questo. Eppure, malgrado le smentite di Libanio (cfr. *Or.* XV 16-7, dove si sostiene che la città è così ricca da poter soddisfare senza problemi alle necessità di una numerosa popolazione e di un grande esercito), la crisi economica, che colpì Antiochia in quei mesi, dovette essere provocata soprattutto dalla concentrazione di truppe presenti nella regione in vista della guerra (tra le fonti antiche solo Socrate, *Historia ecclesiastica* III 17, 2-4, sembra aver preso in considerazione l'avvenimento: cfr. Petit, p. 110). In questa guerra Giuliano doveva cercare la propria rivincita sullo scacco antiocheno e, soprattutto, il segno della protezione dei suoi dei contro il Dio dei cristiani. Secondo Gregorio di Nazianzo (*Or.* V 25), Giuliano avrebbe sostenuto che la guerra contro i Sassanidi non era che uno scherzo rispetto a quella, assai più impegnativa, contro i cristiani che lo attendeva al suo ritorno dalla Persia (cfr. A. Marcone, *Il significato della spedizione di Giuliano contro la Persia*, in « Athenaeum » LVII 1979, pp. 334-56).

11, 2. « Φοιτᾷς εἰς τὰ ἱερά: l'eccessiva frequentazione dei templi costituisce una delle critiche che Ammiano muove a Giuliano (XXII 12, 6-7): « bagnava troppo spesso gli altari con una grande quantità di sangue di vittime, immolando anche cento tori alla volta ed innumerevoli greggi di vari animali, come anche candidi uccelli fatti cercare per terra e per mare. Così, quasi ogni giorno, i soldati, che si cibavano di troppa carne e erano spossati dalle molte libagioni, venivano trasportati dai templi, dove si abbandonavano a banchetti più degni di punizione che di indulgenza, sulle spalle dei passanti che li riportavano, attraverso le piazze, nei loro accampamenti ... Inoltre si moltiplicavano al di là di ogni limite le cerimonie sacre, provocando un grave aumento delle spese, inusitato sino a quel tempo ».

15-8. Σιγῇ ... μηδ' ὀλόλυζε: ancora due citazioni omeriche, tratte rispettivamente da *Il.* VII 195-6 (sono le parole di Aiace che invita i compagni a pregare gli dei perché la sorte lo aveva designato a duellare con Ettore) e da *Od.* XXII 411 (Euriclea aveva gridato di gioia per la strage dei Proci compiuta da Odisseo).

25-6. παρ' ὑμῶν ποιούμενον: le due citazioni sono tratte da *Il.* XXII 434 sg. e VI 301. Il culto di Ettore era ancora praticato nella Troade al tempo di Giuliano, come risulta da una sua lettera a un sacerdote d'Asia Minore (*Ep.* 79, pp. 85-6 Bidez), dove racconta di aver visitato un ἡρῷον contenente una statua bronzea di Ettore.

Il riferimento polemico è contro gli onori divini che si tributavano agli imperatori; l'avversione di Giuliano alla divinizzazione degli imperatori è uno dei temi dei *Cesari*. Sileno chiama Augusto κοροπλάθος, cioè « fabbricante di pupazzi », perché aveva creato nuovi dei, di cui il primo era stato Cesare. Le acclamazioni, che normalmente salutavano i sovrani, erano un fatto normale in Oriente fin dall'età ellenistica. Ammiano (XXII 9, 14) racconta come Giuliano stesso, arrivando ad Antiochia, era stato salutato dalla folla con le parole: « un astro salvifico si è levato sull'Oriente », e accolto con preghiere pubbliche come un essere divino (cfr. Festugière, *Antioche*, p. 76). ἀντὶ τῶν θεῶν: Giuliano ritorna su questi concetti nell'*Ep.* 176 « al popolo che lo aveva acclamato nel tempio della Fortuna »: « Se entro senza preavviso a teatro, acclamatemi: ma se entro in un tempio, restate in silenzio e riservate le vostre acclamazioni agli dei. Che dico? Gli dei non hanno bisogno delle vostre acclamazioni ». Anche nell'*Ep.* 98 a Libanio, Giuliano si lamenta per le manifestazioni eccessive che gli furono tributate a Batne, una tappa della sua marcia verso la Persia. In proposito, si confronti quanto scrive in una « lettera pastorale » diretta al gran sacerdote Arsacio (*Ep.* 84, 431 cd): « Fai raramente visita ai governatori: comunica con loro il più possibile per iscritto. Che nessun sacerdote vada loro incontro quando entrano in città, ma soltanto quando mettono piede nei templi e, comunque, senza uscire dal vestibolo. All'interno non li preceda alcun soldato; li segua chi vuole. Come oltrepassano il sacro recinto diventano dei semplici cittadini. Sei tu, lo sai, che comandi all'interno: così vuole la legge divina ».

**12,** 3-4. σκαιότητος συκοφαντῶ: la « goffaggine » di Giuliano consiste nel suo rispetto per gli dei; l'ἐλευθερία degli Antiocheni nella loro totale irriverenza. L'espediente retorico consiste nel designare con un termine negativo un comportamento positivo e viceversa. Di questo procedimento parla Quintiliano (VIII 6, 54) a proposito dell'*illusio*, cioè del *genus, quo contraria ostenduntur* (cfr. J. Martin, *Antike Rhetorik*, München 1974, pp. 263-4).

**13,** 1-3. « 'Ανέχου ... ἐπαινοῦντας: con l'espediente dell'interlocutore fittizio ritorna l'antiocheno, al quale Giuliano fa esporre le critiche che gli venivano rivolte per il suo stile di vita.

**14,** 1-2. καθεύδεις ... μόνος: ritorna il motivo della castità. Giuliano era stato per poco tempo sposato con Elena, la sorella di Costanzo, che questi gli aveva dato in moglie quando lo aveva chiamato ad assumere la carica di Cesare a Milano nel 355. Dopo la morte di Elena, sposata evidentemente per ragioni di ordine politico e scomparsa cinque anni dopo, Giuliano visse sempre solo, osservando la più

rigorosa castità. Questa scelta, benché manchino elementi per una valutazione sicura, induce a pensare che Giuliano non pensasse a trasmettere il potere a un proprio discendente diretto. Sembra deporre in questo senso anche la *Lettera a Temistio*, dove sono citati passi aristotelici contro l'ereditarietà del potere monarchico (cfr. *Ep. Them.* 7, 10 sgg.).

6-8. ἀγανακτεῖς ... ἀναπαίστοις: Libanio accenna a queste satire in versi nell'*Or.* XVI 28-9, dove sostiene che la più grave ragione di amarezza per Giuliano era rappresentata dal fatto che i cittadini potessero essere più insubordinati e irrispettosi sotto il suo governo che in un regime democratico.

11-2. παιδάρια ... γυναιξίν: la diffusione della pederastia a Antiochia nel quarto secolo è attestata anche da altre fonti (cfr. Libanio, *Or.* X 29; XXVII 3; XLI 6, etc.).

15-6. ἅλις ... δρυός: si tratta di un modo di dire proverbiale, presente sia in Omero (*Il.* XXII 126) sia in Esiodo (*Theog.* 35).

15, 1-2. « Ἔθυσεν ... Τύχης: ritorna il motivo dell'assidua frequentazione dei templi da parte di Giuliano con relativi sacrifici (per cui era dileggiato come *victimarius*: Ammiano, XXII 14, 3). Il culto di Tyche ad Antiochia risaliva alla fondazione stessa della città (cfr. Downey, p. 73 sgg.).

3. τὸ τῆς Δάφνης: Dafne è il grande sobborgo di lusso di Antiochia, famoso per le sue ville e i suoi palazzi (per la documentazione archeologica, cfr. D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements*, I-II, Princeton 1947). In proposito, si può ricordare come Alfred de Vigny vi ambientasse la sede della scuola filosofica di Libanio nel suo romanzo epistolare *Daphné*, che ha per tema il tentativo della restaurazione religiosa di Giuliano: cfr. A. Marcone, *Giuliano l'Apostata e Alfred de Vigny*, in « Rivista storica italiana » XCIV 1981, pp. 230-46. Compare la prima allusione all'incendio del grande tempio di Apollo che si trovava appunto a Dafne: Giuliano ne attribuiva la responsabilità agli ἄθεοι, cioè ai cristiani. Cfr. nota a 33, 16.

5. ἡ Σύρων ... νεομηνία: il capodanno siriaco cadeva il 1 ottobre, e va quindi distinto dal capodanno festeggiato ufficialmente in tutto l'impero il 1 gennaio.

7. ὁ καῖσαρ ... ἔρχεται: le visite di Giuliano ai vari templi di Antiochia sono attestate anche da altre fonti. Ammiano ci parla della sua visita al tempio di Zeus sul monte Casio (XXII 14, 4); Libanio delle sue visite ai templi di Zeus Filio e della Fortuna (*Or.* I 122; XV 79; XVIII 162) il 1 gennaio 363 per festeggiare l'assunzione del suo quarto consolato.

9. κατὰ τὰ πάτρια: il tradizionalismo in materia religiosa è uno degli aspetti su cui Giuliano insiste di più (cfr. *in Hel. reg.* 41, 11-2).

12-3. τοῖς ἐπισταμένοις θεούς: il motivo polemico qui sottinteso

è che gli Antiocheni, nella loro sete smodata di divertimenti e di piaceri, guardano alle feste degli dei solo come ad un'occasione di spasso, senza alcuna considerazione del loro significato religioso, tanto è vero che anche i cristiani vi prendevano parte.

16, 9. βιβλία ... ἐλάττω: Giuliano parla a lungo della sua « insaziabile avidità » per i libri nell'encomio dell'imperatrice Eusebia, che gli aveva donato un'intera biblioteca per alleggerirgli il soggiorno in Gallia (*Or.* III 123 d - 126 a). Giuliano aveva scritto al prefetto d'Egitto Ecdicio (*Ep.* 107, 378) che, come altri hanno passione per i cavalli o per gli uccelli, in lui fu sempre presente, fin da fanciullo, un amore smisurato per i libri; cfr. Libanio, *Or.* XII 32: « raccoglieva da ogni parte qualsiasi tipo di libro »; una panoramica degli autori più presenti a Giuliano attraverso le sue citazioni è in Schwarz, pp. 623-53.

17, 1-2. Λέγεται ... βασιλέα: inizia a questo punto una digressione nel corso della quale Giuliano racconta un aneddoto sulla fondazione di Antiochia. Nel trattato di retorica di Menandro (I 353: cfr. Russell-Wilson, p. 47 sgg.) c'era una sezione apposita su come le città andassero lodate in base alla loro origine, ai loro fondatori e ai loro costumi; cfr. Marcone, pp. 233-4). È possibile quindi pensare a un ribaltamento antifrastico del modello menandreo, per cui Giuliano comporrebbe un panegirico di Antiochia « alla rovescia ». La vicenda, narrataci da Giuliano, ci è nota anche da altre fonti (Plutarco, *Dem.* 38; Valerio Massimo, V 7; Luciano, *de dea Syria* 17 sg.; Appiano, *Syriaca* 59 sg.). Antiochia fu fondata nel maggio del 300 a. C. da Seleuco I Nicatore nel dodicesimo anno di regno, esattamente un mese dopo la fondazione, sulla costa, di Seleucia Pieria, la città che ebbe il suo nome e che rimase la capitale del regno fino a quando Seleuco visse. A differenza di quanto sostiene Giuliano, nella sua deformazione polemica, Seleuco chiamò la nuova città Antiochia in onore del padre, non del figlio (cfr. Downey, p. 581).

4-5. ὑπερβολὴν ... ἐρώμενον: Giuliano fa derivare la licenziosità degli Antiocheni da quella di Antioco (l'ἁβρότης e la τρυφή sono gli stessi vizi che l'imperatore attribuisce alla città, in contrapposizione alla propria castità assoluta).

6. μητρυιᾶς ἐρασθῆναι: è Stratonice, figlia di Demetrio; nel 294 sposò Antioco Sotere, dopo essere già stata sposata nel 301, dopo la battaglia di Ipso, con Seleuco Nicatore.

6-7. τὸ πάθος: la descrizione del « mal d'amore » del giovane Antioco è fatta con una precisione di tipo tecnico (cfr. R. Asmus, *Eine vergessene Physiognomika*, in « Philologus » LXV 1906, pp. 416-21).

13. ἰατρῷ ... τῷ Σαμίῳ: la perifrasi, usata come di norma nella seconda sofistica al posto di un nome proprio (cfr. Festugière, *Antioche*, p. 65 n. 4), cela il nome di Erasistrato, fatto esplicitamente più avanti. In realtà, però, il medico di Seleuco era Cleombroto.

14-5. Ὁμήρου ... μελεδῶναι: Giuliano è evidentemente ingannato dalla memoria, perché la citazione non è omerica ma esiodea (*Op.* 66: καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοβόρους μελεδῶνας).

31. παραχωρεῖν ἔφη: Giuliano modifica leggermente l'episodio. Plutarco, che probabilmente è sua fonte anche in questo caso, sostiene che Antioco accettò in moglie Stratonice ancor prima della morte del padre (*Dem.* 38).

**18,** 2. ζηλοῦν τὸν οἰκιστήν: Giuliano rende esplicito così lo scopo del suo aneddoto, dimostrare l'identità morale degli Antiocheni con quella di Antioco, eponimo della città. Libanio, al contrario, nel suo celebre Ἀντιοχικός, esaltava la nobile discendenza degli Antiocheni, che riunivano in sé « l'antichità degli Argivi, la buona legislazione dei Cretesi, le origini regali dei Ciprioti e la discendenza da Eracle » (*Or.* XI 57). Egli parla degli Elleni come di antenati, τοὺς προγόνους, e dei Seleucidi come di coloro che, con buona fortuna, costruirono una città ellenica nel mezzo di una regione barbara: cfr. Marcone, pp. 235-6. Quando paragona Antiochia con altre città o regioni, la confronta sempre con Atene o con la Grecia (cfr. G. Haddad, *Aspects of Social Life in Antioch in the Hellenistic-Roman Period*, Diss. Chicago 1949, pp. 78-9).

7. ἔγνων Ἀθηναίους: questo elogio delle virtù degli Ateniesi riprende brevemente quello contenuto nell'*ad senatum populumque Atheniensium*, che Giuliano aveva inviato, come ad altre città greche, nell'autunno del 361 per difendere la propria posizione e la sua scelta di muover guerra a Costanzo. Il parallelismo tematico e propagandistico tra il *Misopogon* e l'*ad senatum* è sottolineato da I. Labriola, *Giuliano l'Apostata. Autobiografia*, Firenze 1975.

7-8. Ἑλλήνων ... φιλανθρωποτάτους: nell'*ad senatum populumque Atheniensium* Giuliano sosteneva che, negli Ateniesi del suo tempo, si salvava ancora una piccola scintilla delle virtù dei loro antenati (269 d). Poiché niente è così legato alla saggezza come la giustizia, gli Ateniesi disprezzavano e respingevano chi la trascurava, perché sacrilego verso Atena, la più saggia delle dee, che li aveva educati (270 a). Essi, in quanto concittadini di tutti i Greci (287 c), dovevano fungere da mediatori tra Giuliano e gli altri Elleni. Giuliano aveva avuto modo di conoscere gli Ateniesi durante il suo soggiorno di studio nel 355, fino a quando Costanzo non lo richiamò a Milano per conferirgli il titolo di Cesare. Per capire il valore che Giuliano attribuiva alle virtù che riconosce agli Ateniesi, come la filantropia e l'ospitalità, ci si deve rifare alle cosiddette « lettere pa-

storali ». In polemica con i cristiani, di cui pure riconosce le importanti attività sociali, tenta di dimostrare l'anteriorità e l'autonomia della filantropia ellenica su quella cristiana, sulla base della sua lunga, ricchissima tradizione spirituale e filosofica (cfr. J. Kabiersch, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden 1960).

10-1. φιλόθεοι ... ξένους: nell'*Ep.* 84, 431 b, Giuliano scriveva che la sollecitudine per il prossimo ha il suo fondamento nel fatto che essa è gradita agli dei, la cui natura di per sé filantropica si rallegra soprattutto di quegli uomini che sono a loro volta filantropi. Nell'*Ep.* 89 b, 289 b, Giuliano, per esortare alla filantropia sentita come un dovere religioso, oltre al motivo dell'imitazione degli dei, ricorre anche a quello della parentela tra tutti gli uomini dovuta alla consanguineità tra uomini e dei.

17. ὅθεν ... τὸ γένος: Eutropio, padre di Costanzo Cloro e quindi bisnonno di Giuliano, era effettivamente nato nella Mesia. Il tema è quello sviluppato nell'aneddoto sulla fondazione di Antiochia: il carattere di Giuliano è rozzo e selvatico come quello dei barbari suoi avi e ben si accorda, quindi, con i costumi dei Celti.

22. Ψεῦσται ... ἄριστοι: la citazione omerica (*Il.* XXIV 261) è tratta dal discorso di Priamo, rattristato perché ormai non gli sono rimasti, dei suoi tanti figli valorosi, che i « mentitori e ballerini ».

28. ῥᾳδίως εἴκειν: Libanio ritorna più volte, nell'*Or.* XVI, sull'inflessibilità e sulla fermezza di carattere di Giuliano.

19, 4. βαθυγένειος εἰσέδραμον: torna il motivo dell'indifferenza di Giuliano, che ha licenziato i barbieri non appena arrivato a corte, per il proprio aspetto fisico, in contrapposizione alla cura con cui gli Antiocheni si sbarbavano e si depilavano. Secondo Ammiano, Giuliano sarebbe stato solito dire che era indegno del sapiente essere lodato per il proprio aspetto esteriore: *postremo id praedicabat, turpe esse sapienti, cum habeat animum, captare laudes ex corpore* (XXV 4, 7).

4-5. Σμικρίνην ... Θρασυλέοντα: Smicrine e Trasileonte, che incarnano rispettivamente il tipo del vecchio burbero e avaro e del soldato spaccone, sono due personaggi della commedia nuova. Smicrine figura nell'*Arbitrato* e nello *Scudo* di Menandro. Trasileonte (si tratta di un nome parlante, il « leone audace ») è un'anticipazione del *Miles gloriosus* di Plauto: una commedia di Menandro, che lo aveva come protagonista (e che da lui prendeva il titolo), non ci è pervenuta.

7. τὴν ἡλικίαν: Giuliano, al momento del suo arrivo a Antiochia, aveva trentun anni, poiché era nato con ogni probabilità nel 331; il mese della nascita però non è precisabile (cfr. Bowersock, p. 22).

**20**, 2-3. ἀφομοιούμενον ... πολύπουν: l'immagine del polipo che sa adattarsi ai luoghi e alle circostanze (cfr. Teognide, 215-8) ritorna anche nel *contra Galilaeos* (p. 177 Neumann): a proposito di san Paolo, Giuliano sostiene che cambia le sue opinioni su Dio come i polipi cambiano colore a seconda delle rocce a cui si attaccano. Μύκονος ἀγροικία: gli abitanti di Mikonos, un'isola delle Cicladi, erano proverbialmente noti per la loro povertà e la loro sordidezza (cfr. Strabone, X 5, 9; Plutarco, *Moralia* 606 b; Ateneo, I 14; Temistio, *Or.* XXI 250 c).

9. τοὺς κεκτημένους ... αἰτιῶνται: è anticipata la polemica di Giuliano rispetto alle critiche che gli Antiocheni gli avevano mosso per l'introduzione di un calmiere sui prezzi. In particolare, i negozianti protestavano contro i grandi proprietari terrieri che, praticando prezzi troppo alti, non lasciavano loro margini di guadagno: secondo Socrate, *Historia ecclesiastica* III 17, 3, e Sozomeno, *Historia ecclesiastica* V 19, 2, essi avrebbero organizzato un blocco delle loro attività per protestare contro questa situazione. I curiali di Antiochia sono il gruppo preso di mira da Giuliano perché nelle loro mani si concentravano i guadagni derivanti dalle attività agricole e dalla vendita al dettaglio: essi potevano avere competenze specifiche in materia di prezzi (cfr. Liebeschuetz, p. 130 sgg.). Un parallelo indiretto ci è offerto dal caso di un certo Talassio, curiale di Antiochia e proprietario terriero, la cui ammissione al senato di Costantinopoli era osteggiata a causa del suo coinvolgimento in attività ritenute indegne di un uomo libero (cfr. Libanio, *Or.* XLII 21; A. Giardina, *Aristocrazia terriera e piccola mercatura. Sui rapporti tra potere politico e formazione dei prezzi nel tardo impero romano*, in « Quaderni Urbinati di Cultura Classica » VII 1981, pp. 123-46).

15. τῶν Σύρων δῆμος: il popolo antiocheno, nel suo complesso ostile a Giuliano per il suo scarso interesse per i giochi, è sprezzantemente designato come « siriaco », l'etnico con cui aveva bollato i cristiani (*contra Galilaeos* pp. 180 e 184 Neumann).

15-6. κορδακίζειν: il cordace era una danza licenziosa che si accompagnava spesso a grandi bevute (cfr. Aristofane, *Nub.* 555). σῖτον ... παρέχων: in realtà, al suo arrivo in città Giuliano aveva constatato che era proprio il grano a scarseggiare, mentre abbondavano vino e olio. Libanio ci ha lasciato nell'Ἀντιοχικός pagine dove fa rivivere la ricchezza e la vivacità del mercato antiocheno (*Or.* XI 173, 174, 251-2, 254-5): a suo dire, il commercio non si arrestava né di notte né di giorno, e il viaggiatore poteva farsi servire in qualsiasi momento. Il commercio del grano si svolgeva nella parte orientale della città; quello al minuto probabilmente verso Dafne (cfr. Petit, p. 107).

26-7. Θρᾳξὶ ... Γαλάταις: i Traci sono compatrioti di Giuliano perché discende da loro, mentre i Galli (Galati) per l'affinità di tem-

peramento e perché tra di loro aveva a lungo esercitato il governo, meritandosene l'affetto.

28-9. σφενδάμνινον ... Μαραθωνομάχον: con questi epiteti Aristofane, *Acarnesi* 180-1, definisce i rozzi ma valorosi rappresentanti della più illustre generazione attica, quella degli eroi di Maratona.

38. εἰς γῆν βλέπειν: anche nell'*ad senatum populumque Atheniensium* (274 d), Giuliano accenna alla sua abitudine a tenere gli occhi bassi come gli era stato insegnato dal pedagogo Mardonio, in contrapposizione ai cortigiani di Costanzo abituati a guardarsi intorno con l'aria di chi si pavoneggiasse.

41-2. Πατρόκλῳ ... ἀναγκαῖος: non è chiaro l'esatto significato del riferimento, se non la sua intenzione ironica (il verso omerico, πατρὶ φίλῳ ἐπὶ ἦρα φέρειν Διί, *Il.* I 578, è modificato). L'insistenza con cui Giuliano sottolinea i suoi legami di parentela con Costanzo vuole alludere all'ingiusto stato di soggezione in cui costui lo aveva tenuto fino al momento della sua nomina a Cesare, nel 355. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a un motivo propagandistico già sfruttato a fondo nell'*ad senatum* (270 cd), per legittimare la ribellione contro il cugino. Cfr. Introduzione, p. XV.

**21,** 2. τὸν φιλαπεχθήμονα παιδαγωγόν: il pedagogo attaccabrighe è Mardonio, che Giuliano indica agli Antiocheni come il responsabile, per l'educazione che gli ha dato, del suo carattere intrattabile. A Mardonio Giuliano accenna anche nel *contra Heraclium* (*Or.* VII 235 a-c), dove parla di un personaggio che si prende cura di lui fin dalla più tenera età e lo avvia allo studio della filosofia, educandolo alla lettura dei poeti e al culto della virtù e degli dei. Libanio accenna a Mardonio (*Or.* XVIII 11), chiamandolo « eccellente eunuco, guardiano della sua virtù » (εὐνοῦχος βέλτιστος σωφροσύνης φύλαξ). Anche se non lo sappiamo con certezza, è molto probabile che Mardonio, chiamato a far da tutore a Basilina ancora prima che a Giuliano, fosse cristiano.

15. Φαίαξιν ὀρχεῖται: questa danza dei Feaci è descritta in *Od.* VIII 246 sgg. Femio è il cantore alla corte di Itaca (*Od.* I 154), Demodoco alla corte dei Feaci (*Od.* VIII 44).

**22,** 3. Σκύθης ... ὁμώνυμος: i Goti nella tarda antichità erano normalmente designati come Sciti. Del consigliere di Serse Mardonio ci parla Erodoto (VII 5-6): la perifrasi corrisponde al gusto sofistico di evitare i nomi propri per sostituirli con termini generici o con espressioni allusive, come in questo caso.

4-6. πολυθρύλητον ... ὄνομα: una delle prime riforme operate a corte da Giuliano consistette nell'allontanamento degli eunuchi, che con Costanzo avevano acquisito una grande potenza, soprattutto il *comes sacri cubiculi* Eusebio (cfr. Ammiano, XVIII 4, 3; *PLRE*,

*Eusebius* XI, 302-3). Sull'importante funzione politica svolta dagli eunuchi nel tardo impero, cfr. K. Hopkins, *Conquistatori e schiavi*, trad. it. Milano 1984, pp. 175-97. πρὸ μηνῶν ... εἴκοσι: i venti mesi vanno calcolati a partire dal momento in cui Giuliano era entrato in guerra con Costanzo e non dal momento della morte di Costanzo: altrimenti, poiché quest'ultimo morì il 3 novembre 361, si arriverebbe alla stessa epoca della morte di Giuliano, avvenuta il 26 giugno del 363. Sappiamo invece che il *Misopogon* fu redatto verso la fine di febbraio, poco prima della partenza per la Persia, il 5 marzo (cfr. Nota introduttiva, p. 173).

10-1. τῆς ἀμήτορος παρθένου: è Atena, designata così anche nel *contra Galilaeos*, p. 206 Neumann. πολλῶν συμφορῶν: la madre di Giuliano, Basilina, morì probabilmente nel 332. Le tribolazioni, cui Basilina fu sottratta dalla morte prematura, sono le stragi dei membri della casa di Costantino che seguirono alla morte di quest'ultimo nel 337, e che Costanzo non fece nulla per impedire. Nell'*ad senatum*, tra l'altro, Giuliano accusa esplicitamente Costanzo di aver ereditato tutto il patrimonio paterno, senza che gli fosse lasciato nulla (273 b).

**23,** 5. πολλὰ ... βιασάμενοι: il tema dell'angoscia, che lo travagliava al momento in cui fu chiamato da Costanzo ad assumere la carica di Cesare, è svolto da Giuliano nell'*ad senatum*: solo il dovere di obbedire alla volontà degli dei lo avrebbe indotto a accettare (lo stesso concetto è ribadito nel mito autobiografico: *Or.* VII 232 c). La topica del rifiuto del potere acquista in Giuliano, per lo straordinario rilievo assunto in lui dalla componente religiosa, connotazioni personalissime. Che Costanzo lo avesse chiamato malvolentieri alla carica di Cesare, è un tema polemico e apologetico, a sostegno della tesi che in Gallia Giuliano era un semplice subalterno, non un detentore del potere.

14. Ἔθος ... φύσις: cfr. Aristotele, *Rhet.* I 11: καὶ γὰρ τὸ εἰθισμένον ὥσπερ πεφυκὸς ἤδη γίγνεται; Cicerone, *Fin.* V 25, 74: *deinde consuetudine quasi alteram quandam naturam effici.*

14-5. ἐτῶν τριάκοντα: quando scriveva il *Misopogon*, Giuliano, nato nel 331, aveva circa trentadue anni.

**24,** 2. συμβολαίων καὶ δικάζειν: Ammiano ricorda in termini molto elogiativi il modo in cui Giuliano amministrava la giustizia nell'inverno passato ad Antiochia (XXII 10, 1-7).

4. Δεινὸς ... γέρων: si tratta ancora del « precettore rissoso », Mardonio.

7. Ὀνόματα ... κωμῳδούμενα: Giuliano sconsigliava la lettura dei commediografi ai sacerdoti per la loro licenziosità nel linguaggio e nei temi (cfr. *Ep.* 89 b, 300 d).

**25,** 1-9. « Τίμιος ... μεταδιδόναι »: il passo platonico (*Leg.* V 730 d) è una esaltazione del governante quale promotore e garante di giustizia. A tali premesse ideologiche Giuliano si rifaceva quando amministrava personalmente la giustizia, suscitando l'irritazione degli Antiocheni.

16. σωφροσύνην ... ἀσκεῖν: il tema delle qualità superiori che si richiedono ai governanti, i quali devono non solo essere migliori dei sudditi, ma farsi simili agli dei nello sforzo di superare il condizionamento della natura umana, è centrale nella *Lettera a Temistio* (cfr. soprattutto 7, 1 sgg.).

20. Ἑπτὰ γάρ ἐσμεν: i forestieri, presenti ad Antiochia con Giuliano, erano i filosofi neoplatonici Massimo e Prisco, il retore Imerio, il prefetto al pretorio Salustio, il medico Oribasio e il *magister officiorum* Anatolio (*PLRE*, *Anatolius* 5, p. 61). L'antiocheno indicato con la perifrasi « caro a Hermes » (l. 22) è Libanio. I rapporti di Giuliano con Libanio furono molto più stretti che non con Temistio, per la loro sostanziale identità di vedute, sebbene proprio gli avvenimenti antiocheni, che indussero Libanio ad intercedere a favore dei suoi concittadini, turbassero quest'armonia.

28-9. ἐπὶ τῆς μεσιτείας: Giuliano vuol sottolineare la radicale lontananza che separa lui e i suoi amici dagli Antiocheni. La μεσιτεία, che è propriamente la mediazione d'affari, era normale per una popolazione di « commercianti » e di « bottegai », ma non può intercorrere con Giuliano, che esclude di poter avere con gli Antiocheni qualsiasi tipo di συμβόλαιον, a sua volta termine tecnico che indica, nel linguaggio giuridico-economico, il contratto, l'obbligazione (cfr. Prato-Micalella, *Misopogon*, p. 126).

**26,** 1. « Ὁ δεῖνα ἐβιάσατο ...: ritorna l'interlocutore fittizio che contesta a Giuliano il modo con cui amministra la giustizia a Antiochia, così da scontentare, per la sua rigorosa imparzialità, tutte le parti.

13. ἐστὶν ἐλευθερία: la φρόνησις, la prudenza a cui Giuliano ispira il suo governo, è di nuovo contrapposta all'ἐλευθερία antiochena, nel suo valore negativo di sfrenatezza e di indisciplina.

15-6. στενωποὶ ... πλατεῖαι: la larghezza delle vie e la bellezza dei portici di Antiochia, su cui infierisce il sarcasmo di Giuliano, sono entusiasticamente celebrate nell'undicesima orazione di Libanio.

**27,** 1-2. Ἔδωκαν ... δίκας: l'episodio, cui allude Giuliano, ebbe luogo nel 282 e fu all'origine della guerra che portò all'occupazione romana di Taranto (cfr. Dionigi di Alicarnasso, *Antiquitatum Romanarum Excerpta* 19, 5; Appiano, *Samnitica* 3, 7).

7. νομίσμασι χαράγματα: Socrate (*Historia ecclesiastica* III 17, 4)

e Sozomeno (*Historia ecclesiastica* V 19, 2) raccontano come gli Antiocheni ironizzassero sull'immagine del toro sotto due stelle che figurava nel rovescio delle monete di Giuliano, sostenendo che il toro era lo stesso imperatore che voleva rovesciare il mondo (cfr. *Misop.* 32, 360 d), così come si rovesciano i tori immolandoli: in realtà il toro era il simbolo della divinità egiziana Apis (cfr. Rostagni, p. 268 nota 2). Su questo aspetto della propaganda religiosa di Giuliano attraverso la monetazione cfr. J. Szidat, *Zur Wirkung und Aufnahme der Munzpropaganda* (Iul. *Misop.* 355 d), « Museum Helveticum » XXXVIII 1981, pp. 22-33.

8. πολῖται σώφρονες: Giuliano usa sarcasticamente lo stesso termine che, in riferimento a sé stesso, aveva un valore opposto a quello che ha per gli Antiocheni (cfr. 9, 6). Venuto meno l'espediente retorico della satira autoaccusatoria dei propri vizi, Giuliano passa ora all'aperta invettiva nei confronti dei suoi detrattori.

12. ὁμονοίας συνήδομαι: la polemica è diretta contro la città nel suo insieme per la concordia di cui dà prova nei suoi sbeffeggiamenti. Libanio, *Or.* XVI 31-3, sostiene la tesi che la responsabilità dell'accaduto dovesse essere attribuita a una ristretta minoranza di persone, soprattutto stranieri, estranei comunque agli autentici sentimenti dei cittadini: solo loro andavano puniti, senza generalizzare la colpa.

18-9. γυναιξὶν ἄρχειν: Giuliano giudica corresponsabili dei motteggi dei giovani i loro educatori che non li sanno tenere a freno, e ritiene intollerabile che alle donne sia stato concesso il diritto di autogovernarsi. Menandro (I 363-4: cfr. Russell-Wilson, p. 67) afferma che il primo criterio per verificare la σωφροσύνη nella vita pubblica e privata di una città riguarda proprio l'educazione dei giovani e il governo delle donne (spesso esercitato da magistrati appositi, detti γυναικονόμοι): cfr. Marcone, p. 234.

27. τὰ σφέτερα σεβάσματα: anche nell'*Ep.* 84 a Arsacio, gran sacerdote della Galazia, Giuliano (430 ab) aveva accennato all'importanza delle donne nella diffusione del cristianesimo: « Allontana i sacerdoti dal loro santo ministero se, invece di andare a pregare gli dei con mogli, figli e domestici, tollerano che i loro servi o i loro figli o le loro spose cristiane trascurino il culto degli dei e preferiscano l'ateismo alla religione ».

30-2. δουλείαν ... νομοφύλακας: Giuliano ribadisce la propria funzione di νομοφύλαξ, di garante e custode della legge, intesa come valore supremo. La subordinazione dell'imperatore alla legge era, come si è visto, uno dei temi fondamentali della *Lettera a Temistio* (cfr. nota a 7, 16-7 del relativo commento). La δουλεία, la schiavitù nei confronti della legge e degli dei rappresenta naturalmente un valore positivo rispetto all'ἐλευθερία antiochena, che è licenziosità.

28, 7-8. με ... οὐκ ἀπέκτεινεν: questo stesso rimprovero, di non aver ucciso Giuliano, è mosso a Costanzo da Gregorio di Nazianzo (*Or.* IV 48).

10. τῶν ... φίλων ... πλεονεξίας: l'accusa di corruzione e di avidità nei confronti dei collaboratori di Costanzo (contro cui Giuliano esercitò il massimo rigore all'inizio del suo regno) è un tema ricorrente (cfr. *Or.* VII 232 bc; *Ep.* 33, 389 d - 390 a, ecc.). Questo argomento si trova anche nella storiografia contemporanea: Ammiano (XXI 16, 16) dice che Costanzo subiva molto l'influsso delle mogli, degli eunuchi e di alcuni cortigiani che applaudivano ogni sua parola; i *Caesares* di Aurelio Vittore si chiudono epigrammaticamente con la considerazione che, se Costanzo era persona molto notevole, nulla era più odioso della maggior parte dei suoi collaboratori: *ut imperatore ipso praeclarius, ita apparitorum plerisque magis atrox nihil.*

14. πιστότερος φίλος: la morte di Costanzo, sopraggiunta inaspettatamente il 3 novembre 361, aveva impedito lo scontro armato tra i due cugini; tra l'altro Costanzo, poco prima di morire, aveva designato Giuliano come suo successore: cfr. Ammiano, XXI 15, 2; XXII 2, 1. Giuliano, che qui riprende il motivo apologetico dell'*ad senatum* (285 d - 286 c), dove la responsabilità dell'inizio del conflitto è attribuita a Costanzo malgrado i suoi tentativi di conciliazione, aveva interpretato l'avvenimento in chiave provvidenzialistica, come manifestazione della benevolenza degli dei nei suoi confronti. Il rispetto ostentato da Giuliano per il cugino, dopo la sua morte, trova riscontro anche in *Ep.* 33, 60, 110, 204: cfr. Libanio, *Or.* XVIII 117-9.

18. Καλλιόπης ... ἀπεγύμνωσεν: Calliope aveva una statua nell'ἀγορά di Antiochia, di cui era la dea tutelare (cfr. Libanio, *Or.* I 102). La perfidia degli Antiocheni era consistita nell'attribuire la responsabilità delle satire indirizzate contro Giuliano agli abitanti di Emesa.

18-9. Ἐμισηνοὶ Χριστὸν: gli abitanti di Emesa, l'attuale Homs sull'Oronte a sud di Antiochia (città famosa per il suo tempio del Sole), avevano dimostrato il loro zelo anticristiano incendiando le chiese (dette sprezzantemente τάφη da Giuliano perché costruite sui sepolcri dei martiri) e trasformandole in templi pagani.

23. ἀθεότητα προελόμενος: al momento dell'arrivo di Giuliano a Antiochia il cristianesimo era effettivamente radicato in tutti gli strati sociali ma, soprattutto, nel popolo (dati, con ampia discussione, in Petit, pp. 200-4). Libanio scriveva (*Ep.* 1220) di vivere in mezzo a un popolo nemico degli dei.

25. οἱ ... δυνατοὶ: si tratta dei *principales*, i ricchi curiali che speculano sul prezzo del grano e accaparrano i prodotti agricoli che la curia dovrebbe immettere sul mercato (cfr. Libanio, *Or.* XVIII 195).

29, 1. ὅπως ... πώγωνος: sappiamo da Plutarco (*Cat. min.* 53) che, da quando Catone prese la via dell'esilio per seguire Pompeo, non si tagliò più i capelli e si lasciò crescere la barba. L'ironica allusione alla barba vuole suggerire l'accostamento tra il carattere di Giuliano e quello dell'Uticense, di paradigmatica integrità.

4-5. προσιὼν ... πόλει: il viaggio di Catone in Asia minore si deve collocare tra il 67 e il 62 a. C. (cfr. Plutarco, *Cat. min.* 13 e *Pomp.* 40).

13-4. ἀπελεύθερος Πομπηίου: Demetrio era un ricchissimo liberto, originario di Gadara, città della Decapoli palestinese, che, su sua richiesta, fu fatta ricostruire da Pompeo, al quale era particolarmente legato.

17. Δαμοφίλῳ τῷ Βιθυνῷ: si tratta di un erudito compilatore di biografie vissuto all'epoca di Marco Aurelio.

25-6. Χαιρωνέως ... φιλόσοφον: è Plutarco. Giuliano teneva moltissimo a essere considerato un filosofo. Nel *Panegirico di Eusebia* (*Or.* II 120 bc) scrive: « non so perché mi sia stato dato il nome di filosofo, ma è certo che, pieno di passione per la filosofia, terribilmente entusiasta per questo genere di studi e, ciononostante ancora ben lontano dall'avere avuto successo, ricevetti il nome e il titolo di filosofo, senza che questo corrispondesse alla realtà ».

30, 5. δρυμὸς Ἑρκύνιος: alla foresta Ercinia Giuliano accenna anche altrove (cfr. il frammento di *Ep.* 25 b). Con foresta Ercinia gli antichi designavano quel complesso di catene boscose che si estende tra il Reno e il Danubio (cfr. Cesare, *Gal.* VI 24).

9-10. ἁπλῶς ... προσφέρεσθαι: all'amore dei Germani per la libertà e alla loro fierezza Giuliano accenna anche nel *contra Galilaeos* p. 180 Neumann. Il mito del buon selvaggio era un tema letterario largamente sfruttato dalla seconda sofistica.

11. ἐν μειρακίοις ὁδὸς: si tratta della strada che era stata indicata a Giuliano dal suo pedagogo Mardonio, il quale lo aveva condotto sino alle soglie della filosofia.

31, 2. Καππαδόκης φυγάς: il ricorso alla perifrasi in questo caso non ci permette di identificare il personaggio al quale Giuliano allude e che sembra sintetizzare in sé tutti i vizi degli Antiocheni.

8-9. κοτυλιστοῦ: questo termine è un *hapax*. Secondo il Festugière (*Antioche*, p. 86 nota 2), si tratta di una specie di *colin-maillard* erotico, dunque un partner di un gioco qui chiaramente osceno.

14. τοῖς νυμφολήπτοις: Socrate, quando pronunciò il suo discorso sull'amore (Platone, *Phdr.* 238 d), era in preda a questa frenesia delirante che si attribuiva alle ninfe.

32, 3-4. Κελτοὶ ... ἠγάπησαν: Giuliano torna sul motivo della pro-

pria affinità di carattere con i Galli, grazie alla quale aveva stabilito con loro rapporti molto stretti. In realtà, come è chiaro dalle stesse fonti cristiane, la politica di Giuliano nei confronti dei provinciali, che cercava in ogni modo di alleggerire dai tributi eccessivi, era stata tale da meritargli la loro gratitudine.

8-10. ἀνδρεῖον ... δεξιόν: in Gallia Giuliano si era guadagnato non solo la fama di condottiero valoroso (si pensi alla grande vittoria del 357 a Strasburgo contro i Germani), ma anche di amministratore integerrimo e capace. Ma tali virtù, che pure sono celebrate dovunque, non reggono la prova di Antiochia.

11-2. τοῦ κόσμου ἀνατέτραπται: il sovvertimento del mondo (τὸν κόσμον ἀνατρέπειν, come dicono Socrate, *Historia ecclesiastica* III 17, e Sozomeno, *Historia ecclesiastica* V 19) va identificato nell'azione anticristiana di Giuliano. D'altra parte, anche i preparativi della campagna contro la Persia avevano contribuito non poco a suscitare ulteriore malcontento nei confronti dell'imperatore (cfr. Ammiano, XXII 12, 3).

33, 2-3. ἀστυγείτονας ... ὁμοδούλους: le città vicine a Antiochia care a Giuliano per la loro fedeltà al paganesimo, erano, oltre a Emesa, Aretusa, Heliopolis e, soprattutto, Apamea. Apamea aveva resistito più a lungo al cristianesimo del resto della Siria settentrionale (cfr. W. Liebeschuetz, « Epigraphic Evidence on the Christianisation of Syria », in *Limes, Akten des XI internationalen Limeskongress*, Budapest 1977, pp. 485-508). Apamea, città di Zeus (cfr. Libanio, *Or.* XLVIII 14), era rimasta profondamente legata all'ellenismo e era orgogliosa della propria scuola di filosofia neoplatonica che era stata diretta prima da Giamblico e poi da Sopatro. L'influsso ideologico di Giuliano è riscontrabile nei mosaici che raffigurano Socrate circondato dai filosofi, come Cristo attorniato dai discepoli; si tratta di un esempio di una decristianizzazione e di una ripaganizzazione di un motivo iconografico (cfr. J. e J. Ch. Balty, *Julien et Apamée. Aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politique antichrétienne de l'Empereur*, in « Dialogues d'Histoire Ancienne » I 1974, pp. 267-304).

7-8. συνθήματος ... πρῴην: deve trattarsi della legge, emanata nel dicembre del 361, di « restituzione » del paganesimo; il suo senso ci è dato dalla parafrasi di Ammiano (XXII 5, 2): *ubi vero abolitis, quae verebatur, adesse sibi liberum tempus faciendi quae vellet advertit, pectoris patefecit arcana, et planis absolutisque decretis, aperire templa arisque hostias admovere et restituere deorum statuit cultum*, « una volta venute meno le ragioni di timore, capì che era venuto il momento di fare liberamente quel che voleva e rivelò i suoi pensieri segreti e, con decreti chiari e ben definiti, ordinò di riaprire i templi, di portare vittime agli altari e di ristabilire il culto degli dei » (cfr. W. Ensslin,

*Kaiser Julians Gesetzgebungswerk und Reichsverwaltung*, in « Klio » XVIII 1923, p. 105).

9. ὡς καὶ πλέον: Giuliano sembra volersi dissociare dagli eccessi che in alcune città si erano verificati contro i cristiani, e che sono naturalmente enfatizzati da Gregorio (*Or.* IV 86-8). Per eliminare il cristianesimo, Giuliano non sembra che contemplasse l'aperta persecuzione: nell'*Ep.* 83 a Atarbio, governatore dell'*Euphratensis*, Giuliano scrive: « Non voglio che si mettano a morte i Galilei, né che li si colpisca ingiustamente, né che li si maltratti in alcun modo. Tuttavia, dichiaro che vanno loro assolutamente preferiti gli adoratori degli dei ». Anche la lettera, di poco anteriore, inviata agli Alessandrini (*Ep.* 60), dove è aspramente biasimato l'assassinio del vescovo Giorgio (« avreste dovuto consegnare il colpevole al verdetto dei giudici »), sembra confermare questa linea di azione (cfr. Bowersock, p. 83).

12-3. ἀπεπεμψάμεθα τὸν νεκρὸν: Giuliano allude alle reliquie di san Babila, vescovo e martire antiocheno, che aveva fatto esumare dalla cappella in cui erano venerate nel bosco sacro di Apollo, per farle trasportare nel cimitero cittadino. Gli Antiocheni avevano risposto accompagnando san Babila alla sua nuova dimora con una grande processione (cfr. Socrate, *Historia ecclesiastica* III 18; Sozomeno, *Historia ecclesiastica* V 19).

16. τὸ πῦρ ... ἐκεῖνο: Giuliano attribuisce esplicitamente ai cristiani la responsabilità dell'incendio che distrusse il tempio di Apollo a Dafne (23 ottobre 362: cfr. Ammiano, XXII 13, 2; Libanio, *Or.* LX 3). Come rappresaglia, l'imperatore fece chiudere la chiesa madre di Antiochia e arrestare molti cristiani, malgrado il loro tentativo di scagionarsi dando la colpa a un fulmine o una lampada votiva accesa incautamente dall'amico di Giuliano Asclepiade (cfr. Ammiano, XXII 13, 3). L'incendio del tempio, opera probabilmente di qualche esaltato, restò impunito nonostante la severità dell'inchiesta, che fu condotta tra gli altri dallo stesso Libanio (discussione in Festugière, *Antioche*, pp. 83-4). La borghesia cristiana di Antiochia manifestò anche in questo caso la propria ostilità con l'attendismo e l'inerzia (cfr. Petit, pp. 206-7). Cfr. Introduzione, p. LXIV.

34, 2-3. ἐπεσήμηνε ... τὸ ἄγαλμα: Giuliano, al pari del suo maestro Giamblico (*de mysteriis* III 29), riteneva che le statue non erano dei, ma segni della loro presenza: gli dei potevano essere adorati meglio attraverso di loro (cfr. *Ep.* 89, 293 ab).

8. Λῷον ... προσαγορεύετε: è il mese di agosto nel calendario antiocheno.

10. τοῦ Κασίου Διός: il monte Casio, sede del famoso tempio di Zeus, si trovava a sud-ovest di Antiochia (cfr. Ammiano, XXII 14, 4; Libanio, *Or.* XVIII 172).

12-3. ἀνέπλαττον ... πομπήν: l'episodio del monte Casio rappresenta la prima grave disillusione di Giuliano nella sua politica di restaurazione religiosa, ed è la premessa di quella involuzione in senso sempre più marcatamente repressivo che si può riscontrare negli atti degli ultimi mesi di regno (cfr. J. Bidez, *Sur l'évolution de la politique de l'Empereur Julien en matière religieuse*, in « Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe de Lettres » 1914, pp. 406-61).

20. τιμῶντας ὡς ἀρχιερέα: Giuliano aveva dato grande rilievo alla sua carica di pontefice massimo (che competeva formalmente ancora all'imperatore: solo Graziano, nel 382, vi rinuncerà). Questa carica gli conferiva il potere di capo della « chiesa » pagana, completamente ristrutturata, in larga misura a imitazione di quella cristiana. In questa veste aveva indirizzato al clero pagano d'Asia minore le cosiddette « lettere pastorali » (*Ep.* 84-9), vere e proprie encicliche, dove Giuliano, oltre a dare direttive sulla moralità dei sacerdoti, si preoccupava di ridefinire la loro gerarchia e di indicare i criteri di reclutamento (cfr. W. Koch, *Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne*, in « Revue Belge de Philologie et d'Histoire » VI 1927, p. 123 sgg.; VII 1928, p. 511 sgg.). Giuliano, in palese contrapposizione a Costantino, ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεσταμένος, « vescovo designato da Dio », secondo la definizione di Eusebio di Cesarea, *Vita Constantini* IV, 24, è κατὰ τὰ πάτρια μέγας ἀρχιερεύς, « pontefice massimo secondo la tradizione » (*Ep.* 88, 451 b: cfr. S. Mazzarino, *L'Impero romano*, Bari 1973, pp. 714-8). Libanio ci attesta come si compiacesse di farsi chiamare sacerdote non meno che re (*Or.* XII 80).

35, 3. Πόντου κώμη: la povertà dei villaggi del Ponto era proverbiale (cfr. Temistio, *Or.* XXVII 332 d).

3-4. μυρίους ... κεκτημένη: le terre pubbliche, che ad Antiochia occupavano una grande superficie, erano state confiscate da Costanzo. Giuliano, coerentemente con il suo programma di restaurazione delle πόλεις e della loro autonomia, le restituì alla città (cfr. *Codex Theodosianus* X 3, 1; *Corpus Juris* XI 70, 1; Ammiano, XXV 4, 15; Libanio, *Or.* XIII 45; Liebeschuetz, p. 152).

5-6. ἀθεότητος τὴν νεφέλην: la « bruma dell'ateismo » si era dissolta da quando Giuliano, divenuto unico imperatore, aveva sancito, nel dicembre 361, la riapertura dei templi e il ripristino dei sacrifici.

7. κατὰ φυλὰς: Antiochia era divisa in diciotto tribù, ciascuna delle quali aveva funzionari propri (cfr. Libanio, *Or.* XIX 62; Liebeschuetz, p. 123).

11. τοῦ Μαϊουμᾶ: la festa di Maiuma durava originariamente trenta giorni, che in un secondo tempo furono ridotti a cinque;

veniva celebrata a maggio ogni tre anni in onore di Dioniso e di Afrodite con grandi spettacoli notturni. L'immoralità di questa festa era severamente condannata da Libanio (*Or.* XLI 16 e L 11), il quale ci informa che fu proibita da un buon imperatore, forse Giuliano, ma fu subito ripristinata (cfr. Liebeschuetz, pp. 230-1).

16. ἱερεῦσιν ... καλοκἀγαθίᾳ: la « deontologia » del clero pagano era stata diffusamente esposta da Giuliano nell'*Ep.* 84 a (429 c - 432).

21-2. θαῦμα ... δεομένους: si è già visto (cfr. nota a 18, 7-8) come Giuliano riconoscesse alla carità cristiana, esercitata soprattutto dalle donne, una grande funzione di propaganda religiosa; di qui l'impegno a dimostrare come la « filantropia » fosse una virtù propria dell'ellenismo.

36, 1-2. ὁ ... θεὸς ἐμαρτύρησε: nella capziosa interpretazione di Giuliano, Apollo, permettendo la distruzione del suo tempio a Dafne, avrebbe dimostrato la propria collera nei confronti di Antiochia per la sua indifferenza religiosa.

9. ὑπ' εὐνοίας ... εἰρῆσθαι: Giuliano polemicamente fa propria l'accusa che gli veniva rivolta da parte cristiana (cfr. Gregorio di Nazianzo, *Or.* V 20): che il suo amore per il popolo e la sua cura della giustizia fossero solo espressione di un animo smodatamente ambizioso e amante di ostentazione.

18. πάντες ... κοινοῦνται: torna il motivo della colpa collettiva che Giuliano attribuisce agli Antiocheni, senza distinzione tra gli autori degli scherni – i quali per giunta lo avevano dileggiato sulla pubblica piazza, mentre l'imperatore li aveva accusati in presenza di poche persone – e quanti, lasciando loro libertà d'azione, si erano resi oggettivamente complici dell'accaduto.

37, 3-4. μετὰ ... παρρησίας: si tratta di uno di quei termini, dal significato normalmente positivo, che Giuliano usa con accezioni differenti a seconda del contesto. In questo caso la « libertà di parola » non è che la calunniosa maldicenza degli Antiocheni.

5-6. ἀποκλείων ἢ κολάζων: Giuliano esalta polemicamente la propria rinuncia all'uso della forza nel perseguire i colpevoli che si erano macchiati del reato di lesa maestà, dimostrando così di voler rinunciare non solo a parole, ma anche nei fatti, alle sue prerogative di imperatore.

8-9. μεταστῆναι ... ἔγνωκα: Giuliano intendeva stabilirsi a Tarso, in Cilicia, una volta tornato dalla Persia (cfr. Ammiano, XXIII 2, 5).

13. τὴν εὐδαίμονα ... πόλιν: moderazione nell'uso del potere e rigoroso senso etico nel proprio comportamento pubblico e privato sono le virtù che Giuliano torna a esaltare in contrapposizione al-

l'εὐδαιμονία, la felicità degli Antiocheni fatta di lusso e di frivolezze.

15-6. οὐδεὶς ... ἐπρίατο: la radicale differenza di orientamento morale rendeva impossibile qualsiasi forma di rapporto, di natura economica o personale, tra Giuliano e i suoi amici da un lato, gli Antiocheni dall'altro.

18-9. ἐνειμάμεθα τὰς προστασίας: il termine ha una gamma di significati piuttosto ampia. In Libanio la προστασία (presente in senso tecnico in *Or.* XLVII, *de patrociniis*) non è una nozione amministrativa, ma un'alta concezione morale dell'influenza benefica che qualsiasi personaggio, rivestito di una qualunque carica, dovrebbe esercitare sui suoi inferiori (cfr. Petit, p. 174). In Giuliano, προστασία va probabilmente intesa in questo caso nel senso del patronato ufficiale che l'imperatore, o qualche alto magistrato, potevano accordare a una corporazione o a una associazione professionale.

19-20. παραδυναστεύειν ... ἠνεσχόμεθα: Giuliano doveva essersi proposto di collaborare con la curia, se questa non avesse apertamente osteggiato la sua politica.

23-4. ἐπεγράψαμεν χρυσίον: si tratta della *lustralis collatio*, cioè di una imposta quinquennale, perché riscossa teoricamente ogni cinque anni, sebbene la sua periodicità fosse irregolare, o χρυσαργύριον perché riscossa in oro e in argento. Si tratta di un'imposta che colpiva le attività commerciali, non sappiamo in che misura, e che non interessava né i beni fondiari né gli immobili. Libanio dice (*Or.* XLVI 22) che questa tassa intollerabile rendeva pauroso l'arrivo dell'anno di esazione. Sembra dunque trattarsi di un'imposta che prevedeva l'esazione di una somma fissata arbitrariamente. Costanzo aveva imposto una *collatio* straordinaria nelle province orientali, appunto per combattere l'usurpatore Giuliano (cfr. Ammiano, XXI 6, 6). A sua volta Giuliano rinuncia all'imposizione ordinaria del 362 (cfr. Libanio, *Or.* XVI 19) ma non a percepire gli arretrati su quella dovuta a Costanzo (la legge di *Codex Theodosianus* XI 28, 1, concede il condono su tutti gli arretrati, tranne che sulla *collatio*: cfr. Petit, pp. 146-7).

25-6. ἐλλείμμασιν ... πέμπτον: questa riduzione delle imposte, in concomitanza con un accresciuto fabbisogno di denaro per l'imminente campagna contro la Persia, non andrà attribuita tanto ai risparmi ottenuti attraverso lo smantellamento dell'apparato di corte, quanto alla ripresa di quella politica di sgravi fiscali che aveva reso popolare (ben altrimenti che in Antiochia) Giuliano in Gallia (cfr. *Codex Theodosianus* XI 16, 10, in cui Giuliano ribadisce il proprio controllo diretto sia sull'imposizione di nuove tasse che sul condono di quelle già stabilite). Il condono degli arretrati può spiegarsi con il tentativo di alleviare la città angustiata da una difficile crisi economica e di sostenerne la ripresa (cfr. G. Downey, « The Economic Crisis at Antioch under Julian the Apostate », in *Studies*

*in Roman Economic and Social History in Honour of A. Ch. Johnson*, Princeton 1951, pp. 312-21). La riduzione di un quinto del φόρος ordinario si riferisce alla *capitatio* gravante sui *possessores* di terreni agricoli, grandi latifondisti e piccoli proprietari; era pagata di norma in natura (χρυσίον e ἀργύριον designano le monete, in contrapposizione a χρυσός e ἄργυρος, metalli non monetati; cfr. Petit, p. 301 nota 5; la *collatio*, tipica imposta della borghesia urbana, era invece pagata in denaro). Anche i Traci avevano goduto di una remissione di imposte (*Ep.* 73).

28. τὸν εἰσαγγελέα: la perifrasi designa probabilmente Anatolio (per cui cfr. nota a 25, 20), che deteneva la carica di *magister officiorum*, capo dell'apparato imperiale.

30-1. κομᾶν ... Ἄβαντας: gli Abanti, antica popolazione greca che per il suo valore avrebbe sottomesso l'intera isola di Eubea, sono menzionati in *Il.* II 542 come ὄπιθεν κομόωντες.

33. θεῖος ... ὁμώνυμος: è il *comes Orientis* Giulio Giuliano, morto all'inizio del 363; la sua morte era stata interpretata dagli scrittori cristiani come una punizione divina (cfr. Sozomeno, *Historia ecclesiastica* V 8).

38, 1-2. πραότης ... σωφροσύνης: per gli Antiocheni la πραότης, la « mitezza » di Giuliano esiste solo nelle sue intenzioni, perché in realtà è πικρός, « duro », nei fatti; su questa terminologia cfr. J. De Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris 1979, pp. 38-43 e 53-63.

9-10. ἰκτῖνος μῦθον: il paragone è tratto dalla favola 73 di Babrio, un romano ellenizzato del I secolo d. C., autore di una raccolta di 141 favole in coliambi in greco.

15. δεξιότητος: δεξιότης designa qui la scelta di vita degli Antiocheni, cui Giuliano contrappone la propria σωφροσύνη.

18. Εὖτε ... τρίχες: Anacreonte, fr. 77 Gentili = 57 Page.

39, 1-2. ἀχαριστίας ... λόγον: venuto meno l'espediente retorico della satira dei propri difetti, nell'ultima parte del *Misopogon* Giuliano sviluppa il tema dell'ingratitudine degli Antiocheni, indifferenti ai provvedimenti di natura economica e fiscale presi in loro favore.

4-5. οἱ κωμῳδοὶ ... Διόνυσον: agli scherni verso Eracle e Dioniso da parte dei commediografi Giuliano allude anche nell'orazione *contra Heraclium* (204 b). Aristofane in effetti aveva trattato in modo molto irriverente Eracle e Dioniso nelle *Rane*.

15. εὖ ποιεῖν: il modello di Giuliano, Marco Aurelio, aveva dichiarato nei *Caesares* che la propria ambizione consisteva nell'imitare gli dei, limitando le proprie necessità e beneficando il maggior numero possibile di persone: Δεῖσθαι μὲν ὡς ἐλαχίστων, εὖ ποιεῖν δὲ ὡς ὅ τι μάλιστα πλείστους (*Caesares* 334).

18-9. βασιλικὴ ... δαπάνη: le contribuzioni imperiali potevano riguardare l'organizzazione dei giochi e delle varie solennità religiose, il finanziamento di grandi opere pubbliche, il pagamento degli insegnanti, o anche distribuzioni alimentari (cfr. Liebeschuetz, p. 155).

40, 14. Θρᾴκιον, Ἕλληνα: il punto di incontro tra Giuliano e gli Antiocheni si sarebbe dovuto trovare nell'identità dei costumi ellenici che assimilava un trace a dei figli di Greci (Seleuco Nicatore, il fondatore di Antiochia, era greco).

16-7. πρεσβευσαμένοις ... ὑστέροις: l'episodio accadde nel dicembre del 361, quando, dopo la morte di Costanzo, Giuliano riceveva le ambascerie delle varie città che giungevano presso di lui a rendergli gli omaggi tradizionali, tra cui l'*aurum coronarium* cioè l'offerta di corone d'oro cui le città erano tenute in particolari occasioni. In realtà, però, il ritardo della legazione di Antiochia non fu dovuto a cattiva volontà, ma a un incidente occorso a Obodiano, il suo capo (cfr. Petit, pp. 263-7).

20-1. τὸν κατάλογον ... ἀνεπλήρωσα: come sappiamo da Libanio, molti senati cittadini contavano su un numero di membri inferiori al giusto; in particolare, quello di Antiochia aveva seriamente risentito della guerra contro la Persia (i seicento curiali dell'epoca di Diocleziano erano scesi a sessanta nel 381: cfr. Libanio, *Or.* II 33). Probabilmente Giuliano si limitò a colmare i vuoti, nel tentativo di sanare una situazione di emergenza. Solo così si può spiegare il fatto che abbia introdotto nelle curie una serie di persone che ritenevano di avere diritto a esserne esentate (cfr. Ammiano, XXII 9, 12; XXV 4, 21; Liebeschuetz, p. 181).

21-2. Ἐσκόπουν ... δυνατωτέρα: già nel marzo del 362 Giuliano aveva revocato ai membri del clero cristiano ogni immunità dall'inserimento nelle curie (*Codex Theodosianus* XII 1, 50). In un rescritto del 18 settembre 362, Giuliano dichiara di aver annullato le nomine precedenti e designa le categorie all'interno delle quali debbono essere scelti i curiali; a riprova della propria imparzialità e giustizia, adduce il fatto di non aver concesso esenzioni neppure ai suoi collaboratori.

29. βουλευτὴν ὀνομάσαντες: i requisiti, per appartenere al consiglio municipale, erano la nascita o il domicilio nella città interessata, la condizione libera e un patrimonio adeguato, il cui ammontare variava da città a città (cfr. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, Oxford 1964, p. 738 sgg.). Prima che un nuovo decurione venisse inserito nel κατάλογος o album municipale, con la conseguente imposizione di una liturgia, cioè di un'opera di pubblica utilità, era necessario un accertamento delle sue capacità contributive attraverso un apposito dibattito. Giuliano rimprovera alla curia

antiochena di non essersi in realtà attenuta a questa procedura.

35-6. μὴ ... συνεχωρήσαμεν: Giuliano si riferisce al rescritto del 18 settembre del 362 (*Codex Theodosianus* XII 1, 53) con cui si faceva obbligo al prefetto pretorio Salustio di verificare tutte le nomine compiute nella curia prima del 1 settembre (cfr. Petit, *Libanius*, p. 39).

41, 5. Πάντα ... πολλοῦ: anche Libanio ci informa di questa protesta popolare (*Or.* XVIII 195) avvenuta a teatro dove avevano luogo i peggiori tumulti (la *claque* contava circa quattrocento persone e rappresentava un problema reale: cfr. Liebeschuetz, pp. 208-18 e 278-80). L'alto prezzo dei vari prodotti – il discorso non è valido per il grano che effettivamente scarseggiava – si spiega, malgrado la loro abbondanza, con l'arrivo dell'imperatore e dell'esercito che, provocando un aumento della domanda, doveva aver fatto lievitare i prezzi.

6. διελέχθην ... τοῖς δυνατοῖς: tratta dei *principales*, cioè dei membri più influenti della curia antiochena, che detenevano di fatto il governo della città. Giuliano aveva voluto dar prova di buona volontà con un decreto del 18 agosto 362, a un mese dal suo arrivo in Antiochia (*Codex Theodosianus* VI 24, 1): con questo decreto si stabiliva che avessero diritto al vettovagliamento solo quanti erano in servizio effettivo a corte, mentre gli altri dovevano esserne allontanati.

12-3. ἀπληστίας τῶν κεκτημένων: l'attribuire lo scatenarsi della crisi alimentare antiochena alle attività speculative dei ricchi ha, probabilmente, lo scopo propagandistico di controbattere le accuse che circolavano e che facevano dell'allestimento della campagna contro la Persia, con il grande esercito ad essa destinato sul territorio antiocheno, il fattore decisivo per l'insorgere della crisi (cfr. Petit, p. 110; Liebeschuetz, p. 130). Non sembra possibile, infatti, che sia stata la siccità a provocare la carestia, perché essa dovette verificarsi solo nel novembre del 362, e non già in quello del 361, causando quindi solo un aggravamento della situazione. Ammiano (XXII 13, 4) pone la siccità tra l'incendio del tempio di Dafne del 22 ottobre e il terremoto di Nicomedia del 2 dicembre 362: anche vari passi di Libanio concorrono a fissare nel novembre l'epoca della carestia (cfr. Petit, pp. 111-2).

13-4. μέτριον ... τίμημα: un calmiere dei prezzi era già stato imposto a Antiochia, senza risultati apprezzabili, da Gallo qualche anno prima (Ammiano, XIV 7, 2). Il provvedimento di Giuliano, mentre è criticato da Ammiano (XXII 14, 1: *popularitatis amore, vilitati studebat venalium rerum, quae nonnumquam secus quam convenit ordinata, inopiam gignere solet et famem*, « per amore di popolarità cercava di far abbassare i prezzi dei generi di consumo che, se vengo-

no fissati in modo diverso dal giusto, sogliono invece produrre carestia e fame »), è lodato da Libanio (*Or.* XVIII 195-6), che attribuisce esplicitamente la colpa del suo fallimento ai curiali.

17. ἔδοξε ... πέμπειν: gli enormi costi di trasporto rendevano misure di questo genere particolarmente dispendiose. Il fatto che il grano così importato venisse venduto sul mercato a un prezzo stabilito col calmiere senza razionamenti vanificò le buone intenzioni di Giuliano, favorendo le manovre speculative degli accaparratori.

22-3. οἴκοθεν ἔχων: l'eccezionalità delle misure prese consisteva nel fatto che il grano proveniva direttamente dalla *res privata* dell'imperatore. Αἰγύπτου ... σῖτον: il grano egiziano, destinato di norma all'approvvigionamento di Roma e di Costantinopoli, fu venduto ad un prezzo inferiore di un terzo al suo valore di mercato.

26. τοῦ νομίσματος: cioè un solido, la moneta d'oro del peso di 1/72 di libbra, introdotta da Costantino.

27. ὁ Βοιώτιος ποιητής: l'uso retorico della perifrasi non permette di individuare con sicurezza il poeta in questione (si è pensato a Pindaro, a Cratete cinico e, soprattutto, ad Esiodo: cfr. R. Merkelbach-M. L. West, *Fragmenta Hesiodea*, Oxford 1967, 359). La citazione comunque non deve comprendere anche ἐπὶ τῷ δράγματι (lezione dei codici che va conservata), poiché si tratta di una designazione dell'inverno (cfr. Prato-Micalella, *Misopogon*, pp. 76-7 e 158-9).

30-1. οἱ πλούσιοι ... ἐβάρησαν: il calmiere sui prezzi, imposto da Giuliano, era un provvedimento « filopopolare » nel senso che colpiva soprattutto i curiali in quanto latifondisti (cfr. la versione di Libanio sulle loro presunte manovre speculative: *Or.* XVIII 195). La polemica contro i ceti abbienti sembra avere come obiettivo quello di indirizzare contro di loro l'ostilità della plebe (cfr. Petit, p. 232).

**42,** 2. οὐκ ἐπέτρεψα ...: Antiochia era un importante centro di smistamento nel transito del commercio tra l'occidente e l'estremo oriente. La produzione agricola locale svolgeva un ruolo essenziale nell'attività economica della città: da essa dipendeva l'approvvigionamento della plebe urbana e la vita del contadino (cfr. Petit, p. 305).

8. ἀλοιητῆρα βροτείων: si tratta probabilmente di un frammento di testo oracolare a noi ignoto.

16. οἱ μὲν ... οἱ δὲ: i ceti abbienti perché impediti nelle loro speculazioni, la plebe perché non sufficientemente divertita.

17. 'Αδραστείᾳ: è un appellativo di Nemesi, dea della vendetta, di uso frequente nel quarto secolo (cfr. Ammiano, XIV 11, 25).

19. δίκαια δρῶντες: nel 354, all'insorgere di una crisi alimentare, di fronte all'opposizione dei curiali al calmiere da lui imposto, Gallo condannò a morte una serie di buleuti, la cui esecuzione fu impedita solo dall'intervento del *comes Orientis* Onorato (*PLRE*, *Honoratus* 2, pp. 438-9). Il popolo insorse uccidendo uno dei maggiorenti e lo stesso governatore di Siria Teofilo (*PLRE*, *Theophilus* 1, p. 907). Gallo fu fatto in seguito giustiziare da Costanzo.

43, 6-7. κλήρους ... ἀπόρους: ἀπόρους è la lezione dei codici che va difesa; cfr. J. Gascou, Κλῆροι Ἄποροι (*Julien, Misopogon* 370 d - 371 b), in « Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale » LXXVII 1977, pp. 235-55. Ἄπορος si dice di norma di chi sia riconosciuto economicamente troppo debole per poter sostenere gli oneri derivanti dalle assegnazioni di imposte e dalle liturgie. Giuliano, grazie ai γῆς κλῆροι ἄποροι, scorporati dalla *res privata*, ha inteso creare una prebenda a favore dei servizi pubblici più costosi della città. Il canone, afferente a questi lotti, era destinato a coloro su cui ricadeva il *munus* annuale dell'ἱπποτροφία, cioè il mantenimento dei cavalli per le corse.

8-9. ἐξετασθὲν ... σαφῶς: il senso generale è questo: i curiali si erano illecitamente appropriati delle terre che appartenevano alla città di Antiochia. Giuliano, effettuata un'inchiesta, decise di rendere queste terre al servizio pubblico, facendo ricadere sui loro possessori, in primo luogo, l'ἱπποτροφία.

12. βαρυτάταις ... λειτουργίαις: nel gergo amministrativo romano-bizantino si designava così una liturgia costosa.

14. γῆς κλήρους: la terra doveva appartenere ai domini imperiali censiti nel territorio di Antiochia secondo l'uso tardo imperiale per cui i beni della *res privata* erano iscritti nel *census* fondiario delle città.

15. θείου ... ὁμωνύμου: si tratta ancora di Giulio Giuliano; cfr. nota a 5, 5-6. χάριτι ... ἐμῇ: le liturgie più costose, come l'ἱπποτροφία, erano anche quelle che recavano più lustro a chi le sosteneva: di qui la χάρις, il favore che Giuliano ritiene di aver fatto a quanti ha gravato di quest'onere.

17. τὸν κόσμον ἀνατρέπειν: Giuliano ritorna sull'accusa mossagli dagli Antiocheni di « sovvertire l'ordine del mondo », accusa che va intesa in rapporto alla sua opera di restaurazione del paganesimo (cfr. 32, 11-2).

44, 5-6. πειράσομαι ... συνετώτερος: l'ἄνοια, l'« insensatezza », di Giuliano è consistita nel beneficiare persone dall'animo ingrato, per cui il ripromettersi di essere « più accorto », συνετώτερος, in futuro, sottintende minacce di severità e di rigore.

7. τὰς ἀμοιβὰς ἀποδοῖεν: la satira si risolve in un'aperta invettiva che contiene una minaccia di punizione: non si dimentichi che, al momento di lasciare Antiochia, Giuliano vi lasciò come governatore Alessandro, una persona di cui non apprezzava le qualità, ma che riteneva adatta per gli Antiocheni (cfr. Ammiano, XXIII 2, 3, dove, fuor di metafora, gli Antiocheni sono detti *avari et contumeliosi*, « avidi e insolenti »).

TESTO E TRADUZIONE



COMMENTO